Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Am Kaiserpark 25

Jahrgang VII **Heft 4** **Januar/März 2480/1937**

Die Feuerpredigt

Mahāvagga I, 21; Samyutta-Nikāya Bd. IV S. 19.

1. Da nun, nachdem der Erhabene beliebige Zeit hindurch in Uruvelā geweilt hatte, gelangte er auf der Wanderschaft nach der Höhe von Gayā zusammen mit einer großen Mönchsgemeinde, mit tausend Mönchen, die früher alle Jatilas gewesen waren. Da weilte nun der Erhabene in Gayā auf der Höhe von Gayā zusammen mit tausend Mönchen.

2. Da nun redete der Erhabene die Mönche an: Alles, ihr Mönche, steht in Flammen. Und wie, ihr Mönche, steht alles in Flammen? Das Auge, ihr Mönche, steht in Flammen, die Formen stehen in Flammen, das Sehbewußtsein steht in Flammen, die Sehberührung steht in Flammen, und was da in Abhängigkeit von der Sehberührung als freudig oder leidig oder weder leidig noch freudig Empfundenes aufspringt, auch das steht in Flammen. Wodurch steht es in Flammen? Durch das Feuer der Lust, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer des Wahns steht es in Flammen; durch Geburt, Altern, Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung steht es in Flammen, sage ich.

3. Das Ohr steht in Flammen, die Töne stehen in Flammen, die Nase steht in Flammen, die Gerüche stehen in Flammen, die Zunge steht in Flammen, die Geschmäcke stehen in Flammen, der Körper steht in Flammen, die Berührbarkeiten stehen in Flammen, das Denken steht in Flammen, die Dinge stehen in Flammen, das

Denkbewußtsein steht in Flammen, die Denkberührung steht in Flammen, und was da in Abhängigkeit von der Denkberührung als freudig oder leidig oder weder leidig noch freudig Empfundenes aufspringt, auch das steht in Flammen. Wodurch steht es in Flammen? Durch das Feuer der Lust, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer des Wahns steht es in Flammen, durch Geburt, Altern, Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung steht es in Flammen, sage ich.

4. Wenn der wohlbelehrte edle Hörer so erkennt, wird er des Auges überdrüssig, er wird der Formen überdrüssig, er wird des Sehbewußtseins überdrüssig, er wird der Sehberührung überdrüssig, und was da in Abhängigkeit vom Sehbewußtsein als freudig oder leidig oder weder leidig noch freudig Empfundenes aufspringt, auch dessen wird er überdrüssig. Er wird des Ohres überdrüssig, er wird der Töne überdrüssig, er wird der Nase überdrüssig, er wird der Gerüche überdrüssig, er wird der Zunge überdrüssig, er wird der Geschmäcke überdrüssig, er wird des Körpers überdrüssig, er wird der Berührbarkeiten überdrüssig, er wird des Denkens überdrüssig, er wird der Dinge überdrüssig, er wird des Denkbewußtseins überdrüssig, er wird der Denkberührung überdrüssig, und was da in Abhängigkeit von der Denkberührung als freudig oder leidig oder weder leidig noch freudig Empfundenes aufspringt, auch dessen wird er überdrüssig; überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei; im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein: „Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier“, so erkennt er. Als aber diese Unterweisung vorgetragen wurde, löste sich bei diesen tausend Mönchen das Denken haftlos von den Trieben.

*

Diese unter der Bezeichnung „Feuerpredigt“ bekannte Lehrrede fällt in die erste Zeit nach der Erreichung der Buddhaschaft. Sie ist an eine Gruppe von Jatilas gerichtet. Jatilas waren Asketen, die eine jaṭā trugen, d. h. ihr Haar zu einem Zopf geflochten hatten.

Die Lehrrede findet sich, wie aus der Überschrift ersichtlich, an zwei Stellen des Tipitaka, im ersten Teil des Vinaya-Pitaka, dem Mahāvagga, und im Band IV des Samyutta-Nikāya. Samyutta-Nikāya hat vor dem letzten Satz noch die übliche Wendung: „So sprach der Erhabene. Beglückt freuten sich jene Mönche über das Wort des Erhabenen.“ Bei vollständiger Durchführung muß für jedes Sinnesgebiet die ganze Reihe ergänzt werden wie beim Auge und beim Denken. Der Text gibt an beiden Stellen die abgekürzte

Form. Die Schlußformel lautet in der Ausgabe der Pali Text Society zwar: „Im Befreiten ist das Wissen: ‚Ich bin frei'", doch haben die Manuskripte verschiedene Lesart, so daß wir vorgezogen haben, die übliche Form wiederzugeben.

Buddhismus und Sport

Als Wirklichkeitslehre wird der Buddhismus den beiden Seiten des Lebensvorganges gerecht, um den Ausgleich zu schaffen, der das Ziel der buddhistischen Entwickelung ausmacht. Dieses Ziel bezeichnet der Buddha als „Überwindung des Leidens". Im Streben danach vermeidet der Buddhismus sowohl die Übertreibung nach der Seite des Geistigen wie nach der des Körperlichen hin. Die erste Art der Einseitigkeit herrscht bei den Glaubensreligionen. In dem Glauben, daß die „ewige Seele" das eigentlich Wirkliche sei, daß alles dunkle Irdisch-Vergängliche, Stoffliche oder Körperliche nur dazu da sei, um das Geistige als wahres Sein, als jenseits aller Vergänglichkeit und Unsicherheit stehend in seiner überirdischen Transzendenz um so heller erstrahlen zu lassen, daß mit anderen Worten alle vergängliche Schöpfung nur der Verherrlichung Gottes zu dienen habe — in diesem Glauben kommt das Stofflich-Körperliche allzuleicht in die Gefahr, vernachlässigt, unterdrückt und mißachtet zu werden. Die Glaubensreligionen aller Zeiten und Völker zeigen daher auch mehr oder weniger die Neigung zu selbstquälerischer Askese, wobei der Körper gewaltsam und mit brutalsten Mitteln den Forderungen des angeblich ewigen Geistes unterworfen werden soll. Beispiele hierfür bietet das Christentum*) in seinen Mönchsorden und Heiligengeschichten ebenso wie die indischen Samanas oder Asketen verschiedenster Bekenntnisse. Unter dem Einfluß der modernen Neigung zu Körperübungen hat zwar auch die katholische Kirche sich zur Förderung solcher Bestrebungen entschlossen, so daß heute auch angehende Priester sportliche Übungen betreiben, aber in den Klöstern gilt auch heute noch dieselbe Lebensführung wie vor 800 und mehr Jahren, und das Klosterleben ist der unverrückbare Kern christlich-katholischer Lebens- und Denkweise, sozusagen diejenige Einrichtung, die dem christlichen Ideal

*) Dieser und die folgenden Sätze haben zu einem Briefwechsel Veranlassung gegeben, auf den wir im nächsten Heft zurückkommen werden.

am meisten zuzustreben sucht, wenn auch die Praxis oft genug wesentlich anders aussieht**).

Meidet der Buddhismus das Extrem der Überschätzung der geistigen Seite, so auch das andere der Überbetonung der körperlichen Seite. In der heute vorherrschenden Lebensauffassung sind wir dahin gekommen, wenn auch nicht immer gedanklich, so doch praktisch die körperliche Seite des Lebens zu Ungunsten des Geistes zu bevorzugen. Das kommt in dem modernen Sportbetrieb mit seiner Rekordsucht sehr deutlich zum Ausdruck. Es ist kennzeichnend für den Geist, oder besser gesagt Ungeist dieses Sportbetriebes, daß die Träger hervorragender Sportleistungen, die Welt- und sonstigen Sport-Meister fast alle geistige Kinder sind. Sie gehen in einer völlig einseitigen, wenn auch sehr raffiniert durchgebildeten Körperbeherrschung auf. Diese Einseitigkeit ermöglicht die Leistungen überhaupt erst, die das Staunen der Mitmenschen erregen. Die wenigsten bedenken jedoch, wie mangelhaft derartige „Höchstleistungen" von einem höheren Gesichtspunkt aus sind. Wenn es auf körperliche Leistungen allein ankommt, so kann der Mensch in keiner Weise mit dem Tier wetteifern. Die Rekordleistungen eines Wunderläufers Nurmi sind elende Stümperei gegen das, was ein Strauß in der Wüste fertig bringt. Ein Weltmeister im Weitsprung muß sich verstecken hinter dem, was ein gewöhnlicher Löwe oder Tiger leistet. Kein Mensch hat noch je so leichte und graziöse Spring- und Kletterkunststücke fertig gebracht, wie eine Katze, ein Eichhörnchen oder ein Affe sie mit Leichtigkeit vollbringen. Wenn wir die sportliche oder allgemein körperliche Leistung als solche nehmen, ist alles, was der Mensch kann, minderwertig im Vergleich mit der Geschicklichkeit, Behendigkeit und Körperkraft in der Tierwelt.

Nun wird man einwenden, daß doch ein ganz besonderer Mut, eine ganz besondere Ausdauer, auch viel Konzentration und Entsagungskraft dazu gehören, um hervorragende Sportleistungen zustande zu bringen. Das ist nicht zu bestreiten, und darin liegt das, was diesen Leistungen ihren eigentlichen Wert verleiht. Der moderne Mensch vergißt diese Seite aber meist und legt das Hauptgewicht auf die körperliche Leistung als solche, was not-

---

**) Vgl. Dr. Erich Gottschling: Zwei Jahre hinter Klostermauern (Th. Fritsch jun., Leipzig). Der Verfasser zeigt in seiner Darstellung zwar, daß er für das Mönchsleben recht wenig Fähigkeit hatte, doch ist sein Mißerfolg nicht nur auf diesen Mangel zurückzuführen.

wendig zu einer Überschätzung des Körperlichen führt bzw. schon von einer solchen Überschätzung sich herleitet. Wir sagen mit voller Überzeugung: Wer die im Menschen schlummernden geistigen Fähigkeiten so einseitig verwendet, wie es bei den Rekordleistungen im Sport geschieht, der mißbraucht diese wertvollsten Güter des Menschen. Hier verkauft der Mensch seine „geistige Erstgeburt" um das Linsengericht eines neuen Rekords im Hochsprung oder im Boxen. Ein großer Aufwand wird vertan wie bei dem bekannten kreißenden Berg, der ein Mäuslein gebiert. Wenn die Höchstleistung noch ein Höchstmaß an Schönheit, Grazie oder allgemein an körperlicher Ausgeglichenheit mitumfassen wollte, so wäre immerhin der lediglich grob äußerlich meßbaren Leistung ein gewisses inneres, geistiges Gegengewicht gesetzt, etwa so wie bei den alten Griechen äußere Leistung mit Schönheit sich paarte; aber dieses Moment würde aus dem Rahmen des Meßbaren herausfallen, und der heutige Mensch kennt eben im wesentlichen nur Dinge, die man mit mehr oder weniger komplizierten Apparaten messen kann. Für den Sportsmann ist die Stoppuhr die Sonne, um die sein Denken kreist. Und so kommt es denn bei den Sportleistungen auf die Zehntelsekunde an, um die einer schneller läuft, auf den Zentimeter, um den er höher oder weiter springt als der andere, um den er die Kugel weiter stößt usw. Und so begeistern sich denn die Menschen als Zuschauer an solchen Leistungen.

Abgesehen von der Minderwertigkeit auch höchster menschlicher Körperleistungen im Vergleich mit der Tierwelt bedeutet die Übersteigerung des Sportbetriebes, wie sie sich in dem Streben nach allerlei Meisterschaften kennzeichnet, eine Verkrampfung, wie wir sie auch auf andern Gebieten des Lebens, vor allem im Westen, heute leider so oft finden. Bei den sportlichen Wettkämpfen zeigt sich das in den verzerrten und überspannten Gesichtszügen der Kämpfenden, die auf eine entsprechende Überspannung des gesamten Organismus schließen lassen. Ich habe mir von einem Zuschauer sagen lassen, daß der Kampf im Florettfechten z. B., der zwischen bekannten Sportgrößen weiblichen Geschlechts bei den Olympischen Spielen stattfand, alles andere als schön gewesen sei. Von Grazie und Ausgeglichenheit der Bewegungen keine Spur, statt dessen unweibliche, eckige und verkrampfte Bewegungen oder hemmungslose Leidenschaft. Dabei ist das Florettfechten eine sportliche Übung, die in erster Linie

Sehen wir von der Sucht nach Rekorden oder allgemein überhaupt nach äußerlich meßbaren Leistungen ab, so hat freilich das Streben, der körperlichen Ausbildung mehr Raum zu gewähren als vor 30 und mehr Jahren, durchaus Berechtigung. Die damalige sogenannte geistige Ausbildung bestand ja in einer sehr einseitigen Förderung intellektueller, vor allem formal-logischer Fähigkeiten. Das Gemüt und besonders die moralische Seite des Geisteslebens kam dabei viel zu kurz, und ebenso wurde die körperliche Ausbildung vernachlässigt. Wenigstens war es in den größeren Städten so, die ja für das Volksleben in geistiger Hinsicht maßgebend sind. Das Ergebnis solcher Erziehung ist, daß der heutige Mensch des Westens nur rücksichtsloses Sich-Durchsetzen kennt. In seinem sehr lesenswerten Buch „Der Mensch, das unbekannte Wesen" weist der amerikanische Naturforscher Carrel mit Nachdruck auf die Notwendigkeit zur inneren Besinnung hin, wenn die westliche Menschheit nicht dem Untergange entgegengehen soll. Doch das nur nebenbei.

Auch heute steht es um die moralische Erziehung der Menschen noch nicht viel besser. Man kann eine Moral nicht künstlich aufpfropfen, wie manche Schwärmer glauben. Moral, die wirken soll, muß organisch mit dem Denken verbunden sein, sie muß in der Weltanschauung des Menschen begründet sein, sich aus ihr mit Notwendigkeit ergeben. Diese Aufgabe kann befriedigend nur ein Denken, eine Weltanschauung erfüllen, die in sich widerspruchsfrei ist, und damit steht es bei der übergroßen Mehrzahl der Menschen heute noch eben so schlecht wie vor 30 Jahren. Besser steht es mit der körperlichen Ausbildung. Durch Stärkung der Widerstandskraft gegenüber den äußeren schädigenden Einflüssen der Witterung, den zahllosen Krankheitskeimen sucht man mit Recht bei der Jugend und im vorgeschrittenen Alter den Körper zu stählen. Bei dem ungesunden Großstadtleben besonders, dem nun einmal viele Millionen Menschen unterworfen sind, hat das große Bedeutung. Immerhin bleibt der Sportbetrieb auch in gemäßigter Form etwas Künstliches. Die beste und gesündeste Übung für den Körper der meisten Menschen ist Arbeit im Freien, besonders Gartenarbeit. Nicht nur um ihrer selbst, auch nicht um der Erträgnisse des Gartens willen in erster Linie, sondern weil solche Arbeit auch dem rechten Denken förderlich ist. Infolge der ständigen Berührung mit den Vorgängen in der Natur bewahrt sie das Denken leichter vor ab-

wegigen, nutzlosen und schädlichen Spekulationen und Theorien, als eine Tätigkeit es kann, die nicht so nahe mit der Natur in Berührung steht. Die Tätigkeit als solche allein kann jedoch rechtes Denken noch nicht schaffen. Am meisten von einem einfachen und wirklichkeitsgemäßen Leben entfernt sind die Großstädte, wo die künstlichen Mittel der Zivilisation den Menschen dem natürlichen Rhythmus von Tag und Nacht, dunklen und hellen Jahreszeiten und vielem anderen fast ganz entfremden. Körperliche und geistige Entartung sind die Folge davon. Aus diesem Grunde sind die Siedelungsbestrebungen unserer Zeit sehr zu begrüßen.

Jedoch bringt das Leben es nun einmal mit sich, daß nicht jeder Mensch Gartenarbeit leisten kann; sei es, daß er sich aus irgendwelchen Gründen keinen Garten schaffen kann, sei es, daß ihm die Körperkräfte fehlen. In solchem Falle ist die sportliche Körperbetätigung immerhin ein wertvoller Ersatz. Und von allen sportlichen Körperbewegungen ist vielleicht die beste das Wandern. Dazu braucht man keinerlei Apparat, keine Maschine, kein Werkzeug als den eigenen Körper. In der rhythmischen Gleichmäßigkeit des Wanderschrittes kommt auch das Denken leicht in eine gleichmäßige und ausgeglichene Verfassung. Man muß jedoch das Wandern in großen Trupps meiden, vielmehr entweder allein oder nur mit wenig Gesellschaft wandern. Auch soll man nicht viel reden, sondern beim Gehen das Denken auf einen geeigneten Gegenstand richten. Besonders geeignet ist der Atem. Deshalb braucht man keineswegs blind an der Außenwelt vorbeizulaufen, aber das Denken wird alsdann leichter bereit sein, den Schwerpunkt immer wieder in sich selber zu finden.

Der Buddha selbst und die Mönche, nicht nur buddhistische, sondern auch Anhänger anderer Lehren, pflegten während eines großen Teils des Jahres zu wandern. Nur während der Regenzeit in den Sommermonaten verlangte die buddhistische Ordensregel das Verbleiben an einem Platze, damit durch das Umherwandern nicht die vielen kleinen Lebewesen geschädigt würden, die sich besonders während dieser Zeit überall in großer Menge auf den Wegen fanden.

Das buddhistische Mönchsleben stellt die größten Anforderungen nicht nur an das Denken, sondern auch an den Körper. Die Mönche müssen in gleicher Weise gegen Wind und Sturm, glühende Sonne am Tage und nächtliche Kälte, strömenden

endgültigen Verlöschen erreicht sein wird. Wer das im Auge behält, der wird auch bei der körperlichen Betätigung die richtige Art und das rechte Maß finden. Er wird nicht in den großen Fehler verfallen, den Körper zu verherrlichen, sondern sich immer die Unreinheit des Körpers und die Unbeständigkeit nicht nur des Körpers, sondern auch des Geistes vor Augen halten. Bei aller Anerkennung der Feinheit und Zweckmäßigkeit der Vorgänge im lebendigen Organismus wird er doch nie die Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit auch des gesündesten Körpers vergessen und an das Buddhawort aus Samy. III denken: „Wer, mit diesem Körper sich befassend, auch nur für ein Moment ihn als krankheitsfrei ansähe — was wäre das anders als kindisch?" (Nakulapita, Samy. III S. 1.) Und ein solcher Mensch wird eingedenk sein der Mahnung im Dhammapada:

Gleichwie der Schaum, so gelt ihm dieser Körper;
Gleichwie ein Blendwerk, ihm, dem Vollerwachten.
Zerbrechen mög' er Maras Blumenpfeile
Und außer Sicht des Todeskönigs geh' er. (Dh. 46.)

Und: Gar bald, ach, dieser Körper hier,
Er wird tot auf der Erde ruhn,
Verworfen, des Bewußtseins bar,
Nutzlos gleichwie ein Stück von Holz. (Dh. 41.)

Diese und andere Verse und Stellen aus den Texten, die uns die Vergänglichkeit des ganzen Lebensvorganges schildern, wollen wir uns immer wieder deutlich ins Gedächtnis rufen. Dann wird Lebensdurst uns nicht mehr so stark wie früher überkommen, zu unserem eigenen Segen und zum Segen anderer Wesen.

K. F.

Verlangen nach dem Kind

Schon seit langem drängt es mich, ein wenig Licht zu werfen auf eine Form der Bindung an das Leben, die man wohl die tiefste nennen kann. So tief im Unterbewußtsein ruht dieser Trieb, daß er den meisten Menschen als solcher gar nicht bewußt wird. Jedes andere Verlangen nach materiellen und geistigen Gütern macht sich bemerkbar, wird uns bekannt, und wir richten unser Leben bewußt auf das Streben nach diesen Dingen. Das Verlangen nach dem Kinde aber, meinen wir, bestehe nur bei den

Menschen, die für berufen erachtet werden, Kinder in die Welt zu setzen, oder die sich dazu berufen fühlen. Man sieht und beachtet den biologischen Vorgang, dem die Wesen ihr Fortbestehen verdanken, heiligt den Trieb, der dahin führt, ohne sich sonst weiter darum zu bekümmern. D. h. man sieht hier nicht Entstehen und Vergehen, Lust und Leid und Entrinnen. So ist es nicht verwunderlich, daß der Begriff „Kind" eine besondere Deutung erfahren hat, die mehr unseren Wünschen als dem Lebensvorgang Kind entspricht.

Hier soll nun nicht von dem kleinen, alten Wesen, dem Mitwanderer im Samsara in erster Linie die Rede sein — wir werden dieses Wesen kennen, wenn wir uns selber erkannt haben — auch nur indirekt wollen wir unsere Beziehung zu dem Kind von Fleisch und Blut heranziehen; was tiefer liegt, soll uns vor allem beschäftigen.

Einleitend muß bemerkt werden, daß es fast schwerer ist, von dem Ideal Kind zu reden als von dem Ideal Gott, weil der Glaube an das erste der stärkere ist, und weil hier, wie schon angedeutet, ein Heiligtum errichtet wurde, in dessen Nähe die Menschen Andacht und Ehrenbezeugung, nicht aber nüchterne Überlegung erwarten und verlangen. Unser Gefühl drängt ja danach, irgendein Höchstes heilig zu halten, und setzt bei anderen Menschen ähnliche Gefühle voraus. Es handelt sich nach unserer Meinung hier nicht um bloßes Denken und Fühlen, sondern um göttliches oder kosmisches Wollen, um ein Ahnen zeitlosen Daseins und ewiger Werte, ein Vorgang, der mit den Untersuchungen unseres Verstandes nichts gemein haben kann und daher um dieses Göttlichen, um der ewigen Werte willen Anspruch hat, nicht auf Schonung und Duldung, nein, auf höchste Verehrung aller Menschen. Das Licht untersuchender Erkenntnis darf demnach in das geheimnisvolle Dunkel jener Räume unseres Innern nicht dringen. Solches dünkt uns eine Entweihung des Heiligtums, so lange es eben als solches für uns besteht. Der Tag aber kommt heran, und er kommt gewiß heran für einen jeden von uns, wo wir selber, nach Wirklichkeit und nicht nach Schein verlangend, die Altäre unseres Innern niederreißen. So sei es uns erlaubt, auch in diese, heute noch verschlossene Kammer einzudringen und festzustellen: der Trieb nach dem Kinde ist da.

Wie und wo äußert er sich? wäre die erste Frage. Der Schrei nach dem Kinde wird am lautesten in der Frau, dieser wahren

„mater dolorosa", die unsagbare Schmerzen auf sich nehmen muß, damit der Wille der Natur, der zu ihrem eigenen Willen geworden ist, geschehe. Muß alles uns bekannte Leben den Weg durch den Mutterleib nehmen, so opfert sich in diesem gleichsam sich verfleischender Kosmos selber, damit junges individuelles Leben mit seinen ungeheuren Möglichkeiten das Licht der Welt erblicke. Wenn solches vor sich geht, so kommt eine Zeit, meist vor der Geburt und während der ersten Lebensjahre des Kindes, wo Wollen und Können der Mutter derart aufeinander abgestimmt, derart eins geworden sind, daß das menschliche Wünschen hier stärkste Erfüllung findet und die Mütter meist zeitlebens im tiefsten Herzen den Wunsch hegen, wieder von neuem Mutter zu werden. Dieser Wunsch, den selbst eine vielfache Mutter und Großmutter mit sich herumträgt, ist wiederum kosmisches Wollen, d. h. triebgebundenes, jedes Denken ausschließendes Wollen, nach Neugeburt drängende Natur; denn um wieder gebären zu können, muß der alte Mensch erst selber wieder neu geboren werden. Das so veranlagte Wesen wird wahrscheinlich wieder als Mädchen auf die Welt kommen, und sobald sie die Dinge ihrer Umgebung unterscheiden kann, wird sie aus alter Gewohnheit zur Puppe greifen und in süßer Selbstillusion sich Mutter träumen.

Wie steht es aber mit dem Mann, dem eigentlichen Gestalter des Lebens, dem Präger der Begriffe, die wir im Munde führen, dem Hersteller von Sitte und Ordnung? Was macht er aus dem Kinde, da wo es sich weder um das Zeugen noch um das lebende Wesen selber handelt? Was er nicht ergründen kann oder mag, hüllt er in das glitzernde Gewand der Mystik, neue Begriffe entstehen, Dogmen bilden sich gleichsam von selber. Nicht die Frauen, die in dieser Hinsicht einfacher und natürlicher sind, die Männer sind es, die dem Kinde Altäre errichten und den Heiligenschein zu der realeren Dornenkrone um das Haupt der Mutter legen. Hat er dann hier seinen Tribut gezollt, so findet der Mann volle Muße, sich den Geschäften der Welt zu widmen und Leben nach Kräften so zu gestalten, wie es ihm beliebt. Fast noch mehr als um die eigene Lebensstellung wird er bestrebt sein, seinen Sohn oder seine Söhne in die Position zu bringen, die er ihnen zugedacht und für sie vorbereitet hat. Der Frau ist das Kind selber Zweck, der Mann dagegen verzwecklicht das Kind, den Knaben ganz besonders. Dieses ist ja der Grund, weshalb er Knaben lieber als Mädchen das Leben schenkt. Natürlich spreche

ich in beiden Fällen von der Regel; daß es sich auch einmal umgekehrt verhalten kann, ist selbstverständlich.

Jean Paul sagt in seiner Levana, daß das kleine Mädchen mit Persönlichkeiten spielt, der kleine Knabe mit Dingen. So ist es. Denken wir an das Puppenspiel. Wer würde es dem Mädchen zumuten, auch nur mit zwei, geschweige mit mehr Puppen zu spielen, die sich ganz gleich wären? Alle Puppen, mit denen die Kleine spielt, sind Persönlichkeiten, individuell verschieden, sie werden verschieden empfunden, verschieden behandelt. Der Junge dagegen verwirft die individuelle Puppe, ohne beim Soldatenspiel an der hundertfachen Wiederholung desselben charakterlosen Spielzeugs Anstoß zu nehmen. Eben das Charakterlose bildet ja Bausteine für seine Pläne — und das will er: Pläne schmieden und ausführen, organisieren, einen Mechanismus nach seinem Gusto ablaufen lassen. Später wird er mit Menschen und Dingen so verfahren, wie er damals mit seinem Spielzeug verfuhr, d. h. er wird mechanisieren, organisieren, herrschen. Und wenn er des Herrschens und Schaffens müde geworden ist, dann wird er in das Gebiet der Mystik flüchten und naiver als ein Kind mit inbrünstigem Verlangen nach Höherem und Besserem, nach ewig Ungeborenem den Grund legen für seine eigene Wiedergeburt.

Haben wir bisher die Unterschiedlichkeit im Verhalten von Frau und Mann in bezug auf das ideale Kind skizziert, so kommen wir jetzt auf das zu sprechen, was beiden Teilen gleich widerfährt, nämlich das Verblassen des Ideals bis zu seinem zeitweise völligen Verschwinden durch das Erlebnis der Wirklichkeit.

Der Charakter des Lebens als restloses Wachsen und Werden, ohne Wesenskern, der von diesem Wachstum ausgeschlossen wäre, kommt im Kinde am klarsten zum Ausdruck, weil hier Entwicklung und Wechsel den weitesten Spielraum haben. Zwar ist die Veranlagung, weil sie aus einem früheren Dasein mitgegeben ist, verschieden, wie auch das Äußere der Kinder verschieden ist. Die Veranlagung bezieht sich aber nur auf die Art, wie die Eindrücke verarbeitet werden, den Stoff für die Beeindruckung liefert die Umgebung des Kindes, und sie in ihrer Allmacht wird auch auf die Art der Aufnahme durch das Kind weitestgehenden Einfluß ausüben. Niemals treffen die Eindrücke im späteren Leben auf so fruchtbaren Boden. Hier wird alles aufgenommen und verarbeitet, der geistige Bissen mit nicht geringerer Gier als der materielle; ohne Auswahl, ohne Urteil wächst und wuchert alles

durcheinander — kaum wird unterschieden, viel weniger bewertet; solches lernt das Kind später von andern. Wenn wir über- und unternormale Begabung ausnehmen, so kann man prinzipiell aus allen Kindern alles machen, selbst Begabungen können durch systematische Bildung anerzogen werden, viel mehr Neigung, Fleiß, Ausdauer, ehrgeiziges Streben zu diesem oder jenem Gegenstand.

Es liegt auf der Hand, daß die kleinen Allerweltgenies Enttäuschungen bereiten werden, indem sie heranwachsen. Was das kleine Kind gleichsam spielend leistete, das wird dem großen Kind schwer. Trägheit, Eigensinn, Widerwillen treten in Erscheinung, und was Begabung schien, erweist sich nun als eitel Schein. Das große Kind ist talentlos, voller Widersprüche, schwer zu behandeln. Jetzt erfahren die Eltern ihre ersten schweren Enttäuschungen; diese werden wohl leider nur der Auftakt zu noch schwereren sein.

In der deutschen Sprache hat das Wort Kind eine zweifache Bedeutung. Einmal als Gegenteil von erwachsen, derart daß man niemals einen Erwachsenen Kind nennen wird noch ein Kind erwachsen; das eine schließt das andere aus. Im engeren Sinne dagegen deutet das Wort Kind lediglich auf dessen Beziehung zu den Eltern, ganz gleich, welchen Alters das „Kind" ist. So kommt es, daß deutsche Eltern von erwachsenen Leuten jeden Alters als von ihren „Kindern" sprechen. Das ist durchaus nicht in allen Sprachen das Übliche, bestimmt nicht im Englischen. Man spricht von seiner Familie, seinen Söhnen, Töchtern, nicht aber von seinen „erwachsenen Kindern". Hier hat der praktische Engländer wieder das rechte Gefühl. Kinder sind unmündige Wesen, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann; erwachsene Söhne und Töchter aber gehen ihre eigenen Wege, und es ist gut, das bereits in der Art, wie man von ihnen spricht, zu kennzeichnen.

Wenn das unliebenswürdige Alter größerer Kinder einsetzt, sollten Eltern sich sagen, daß es sich um eine Entwicklung handelt, die den ersten Schritt zur Selbständigkeit bedeutet. So wie die zweiten Zähne, die die Natur für die Lebensdauer bestimmte, nur dann zum Durchbruch kommen können, wenn sie die ersten, wurzellosen ausstoßen, ähnlich verhält es sich mit dem allmählichen Durchbruch des individuellen Charakters und der persönlichen Neigungen des heranwachsenden Kindes. Die zu leicht er-

worbenen Fähigkeiten der ersten Jahre müssen abgestoßen werden, damit Dauerhaftes wachsen kann. Eltern und Erzieher, die inzwischen jahrelang an dem Kind gebildet und erzogen haben, leiden oft schwer unter der Wandlung, die sich nun vollzieht, und die zuweilen all ihrer Bemühungen zu spotten scheint; sie leiden schwer, weil sie von dem idealen Kind, wie sie es wünschen, und wie es sein soll, nicht ablassen können.

Ferner leiden sie auch unter ihrem Verhältnis zu dem lebenden, eigensinnigen Wesen, in dem sie nur seine Kindschaft sehen und berücksichtigen, und das zu beherrschen sie sich berufen fühlen. Das lebende Kind kennt aber andere und tiefere Beziehungen als solche, die sich aus seiner Kindschaft ergeben. Ist es doch ein seit Anfangslosigkeit im Samsara wandelndes Wesen, das die Erbschaft seines Wirkens antritt, und dessen unbewußtes Streben dahin geht, aus den bestehenden Umständen das bestmögliche neue Wirken zu schaffen. Bei seinen Eltern gibt es gleichsam nur eine Gastrolle. Hier genießt es in früheren Leben geformtes Werk und findet hier die erste, vielleicht die tiefste Anregung für sein künftiges Werk.

Wenn Eltern veredelnd auf die Anlagen ihres Kindes einwirken oder einzuwirken suchen, in ihm Gefühl für Selbstbeherrschung und Zurückhaltung der Begierden erwecken, wie es sich aus dem Befolgen der fünf Silas ergibt, wenn sie es schließlich zum Erleben der Wirklichkeit in ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit anregen, ist dieses nicht eine bessere Elterngabe als Besitz und Lebensstellung?

Das ideale Kind beherrscht nicht allein die Eltern, es beherrscht das ganze Land, vielleicht die ganze zivilisierte Welt. Denn der Bürger schwankt wie das Kind zwischen Natur und Gebot, Trieb und Gesetz, ohne daß er sich über das Wesen dieser Dinge Rechenschaft zu geben vermag. Oftmals mag er stöhnen über die Härte der Gesetze, die andere ihm auferlegen, er selbst aber wird mit seinem eigenen Sohn kaum milder verfahren, wenn er dazu die Macht hat. Denn mehr noch als die Liebe zu seinem Sohn treiben ihn Ehrgeiz und Eitelkeit, und das ideale Bild, an das er sich klammert, macht es ihm unmöglich, den Sohn so zu sehen, wie er wirklich ist.

Durch traurige Erfahrungen wird der Mensch selten klüger. Sind die Grundanschauungen falsch, d. h. entsprechen sie nicht der Wirklichkeit, so werden die daraus sich ergebenden Fehler

immer und immer wieder begangen werden, mag man noch so sehr darunter zu leiden haben.

Falsch ist der Glaube, daß irgend etwas Entstandenes beständig sein könnte; die Annahme, Beständiges sei zu erreichen, führt zur Vergewaltigung von Wesen und Dingen.

Falsch ist der Glaube, es gäbe einen ewigen freudigen Zustand. Die Annahme, daß ein ewiger freudiger Zustand irgendwie, irgendwo erreichbar sei, führt zur Vergewaltigung von Menschen und Umständen.

Falsch ist der Glaube, es gäbe von einem Gott geschaffene ewige Seelen. Die Annahme, daß es ewige Seelen gäbe, führt zur Vergewaltigung von Menschen und Umständen.

In einer Welt, wo es derartiges nicht gibt, wo alle Wesen, von ihrem eigenen Wirken getrieben, wahrhaft allein inmitten des Weltgedränges ihre Bahnen ziehen, da gibt es den Wesen gegenüber nur eine Aufgabe: die Gewalttat zu meiden, Wohlwollen gegen alle zu üben und an der eigenen Loslösung und Befreiung zu arbeiten. In dieser Überzeugung lautet unser liebster Wunsch:

„Mögen alle Wesen glücklich sein!" L. v. M.

Rausch und Affekt

Von B. Sch.

(Schluß.)

Lokiya: Mir sind nach unserem letzten Gespräch über Rausch und Affekt noch einige Besonderheiten des letzteren eingefallen, die ich mit Ihren Ausführungen nicht recht in Einklang zu bringen weiß. Zweifellos arbeiten, wie Sie sagten, gewisse Affekte mit dem denkbar kleinsten Maß von Bewußtsein, dieses kann bei ihnen sogar zeitweise ganz verloren gehen. Bei Furcht, Schreck, Bestürzung, Grauen, Entsetzen stockt der Vorstellungsablauf, die Nerven versagen. Der Mensch erscheint wie gelähmt. Zorn, Wut, Begeisterung, jede höchste Steigerung der Lust dagegen wirken stark anregend, ja anfeuernd und antreibend auf den ganzen Menschen. Das Bewußtsein wird von Vorstellungen fast überflutet; Blut, Muskeln, Nerven, der ganze Organismus arbeitet fieberhaft. Handlungen in diesem Zustand treffen oft mit unfehlbarem Instinkt das Zweckmäßigste. Kann man da noch von blinden Affekten sprechen?

Dhammika: Es ist die Fähigkeit des Lebens, zweckmäßig vorzugehen, wie anders könnte es überhaupt bestehen. In buddhistischer Ausdrucksweise nennt man diese „instinktive" Fähigkeit sankhara, was man mit Gestaltung, Anlage, ja Begriff in dem tiefen, wirklichkeitsnahen Sinne von lebendigem Be-Greifen übersetzen kann. Der Lebensvorgang besteht in dem ununterbrochenen Spiel des Greifens, wobei die sechs inneren Gebiete (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Denken) sich dauernd mit den sechs äußeren Gebieten (Formen, Töne, Geschmäcke, Berührbarkeiten und Begriffe) mischen. Dieses Spiel ist blind insofern, als es sich un-bedenklich, skrupellos betätigt, von sich selber gerade nur weiß, daß es vor sich geht, aber nicht, was es ist seinem eigentlichen Wesen nach. In seinem beschränkten Wissen von sich selber, das nur eine rückbezügliche Form des Ergreifens ist, ein Zurückgreifen des Lebensvorganges in sich selber — ich sage: in seinem beschränkten Wissen von sich selber bewertet der Lebensvorgang dieses ganze Spiel und überschätzt es. Aus seiner Blindheit ergibt sich, daß der Zweckmäßigkeit seiner ganzen Anlage und seiner Handlungen ebensoviel Unzweckmäßigkeit gegenübersteht. Das ist wiederum nötig zur Erhaltung des Lebens als einer unendlichen Zahl von Einzelvorgängen. Denn wäre jedes Lebewesen nur zweckmäßig ausgestattet und würde es nur zweckmäßig, also zu seiner Erhaltung handeln, dann fände das eine Lebewesen in dem andern keine Nahrung. Und Leben besteht nun einmal durch Ernährung. Das läßt sich hier nur kurz andeuten. Um zu unserer Frage zurückzukommen: wenn der Mensch im Affekt einerseits zweckmäßig handeln kann, so doch eben so sehr unzweckmäßig. Man sagt von einem Menschen, der wahllos das ergreift und vernichtet, was ihm unter die Hände kommt, er sei blind vor Wut. Ist der Lebensvorgang schon im gewöhnlichen Zustand sozusagen gemäßigter Gier nur teilweise seiner bewußt, so nimmt das Greifen in starken Affekten ein Tempo an, bei dem der Lebensvorgang kaum noch oder überhaupt nicht mehr zur Besinnung, „zu sich selber" kommt. Das Bewußtsein wird bei gewissen Affekten, wie Sie richtig sagen, „überflutet" von Vorstellungen. Und wenn hier dennoch Zweckmäßiges geschehen kann, so ist der „instinktive" Charakter affektiver Handlungen der beste Beweis, wie unbewußt das geschieht. Das gilt von allen im üblichen Sinne „schöpferischen" Handlungen ebenfalls, z. B. auch in der Kunst. Man spricht nicht umsonst vom Rausch oder von

der Ekstase des künstlerischen Schaffens. Und es ist kein Zufall, daß viele Künstler durch künstliche Reiz- und Rauschmittel, sogar grober Art, ihrer nachlassenden oder zeitweise aussetzenden Schöpferkraft nachzuhelfen suchen. Doch auch dies nur kurz nebenbei.

Lokiya: Eine gewisse Enge des Bewußtseins ist beim Affekt unverkennbar. Ein einziges Motiv löst schon die Explosion aus, was aber nicht ausschließt, daß der Erregte sich seines Zustandes doch manchmal bewußt ist. Merkwürdig bleibt nur, daß dies Wissen um seinen Zustand den Erregten nur noch mehr in Wallung bringt.

Dhammika: Jede Woge, die zurückbrandet, kehrt mit doppelter Gewalt wieder. So wirkt das Bewußtsein vom Affekt auf den Affekt steigernd zurück, wenn — ja wenn Bewußtsein ihn entsprechend wertet, ihn bejaht, ihn will.

Lokiya: Wovon ist aber dieser Wille abhängig, der der angeschwollenen Empfindung gestattet, überzulaufen?

Dhammika: Der Wille zum Affekt ist vom Stande der Einsicht, richtiger gesagt: vom Mangel an Einsicht abhängig, durch Nichtwissen bedingt. Der einsichtsvollere Mensch wird also seine Empfindungen anhalten, wenn er gewahr wird, daß sie mit ihm durchgehen wollen.

Lokiya: Das mag bei Zorn, Ärger, Wut geraten scheinen, bei allen hohen Aufschwüngen der Freude, des Vergnügens, des Jubels wird mir das schwer fallen.

Dhammika: „Das Vergnügen ist bei den Nichtwissenden", eine alte Wahrheit. Es geht hier wie beim Rausch. Die Beschränktheit sieht nur die Lust, aber nicht die kurze Dauer und ihre bittere Frucht.

Lokiya: Wenn Bewußtsein, wenn Denken den Affekt nicht nährt, erschöpft sich zwar die Erregung, doch kommt sie nicht sofort zum Stillstand.

Dhammika: Ein Wagen hält auch nicht sofort, wenn Sie in voller Fahrt die Bremse ziehen. Ein Läufer muß auslaufen können, wenn er endigen will. Bewußtsein muß sich so weit (in der Selbstbesinnung) losmachen können, daß es die Wallungen der Geistform abfangen kann; es muß wieder so frei und weit werden, daß die Flut der Empfindungen auslaufen, verebben, abklingen kann.

Lokiya: Jeder Affekt hat auch sein natürliches Ende, mag dieses bei dem einen auch eher eintreten als bei dem andern; er erschöpft sich; aber er kann auch ein plötzliches Ende finden, er kann durch den Tod sein Ende finden!

Dhammika: Wer greifen will, muß loslassen können, um neu zum Griff ausholen zu können. Wer einatmet, muß vorher ausgeatmet haben, wie es das Wesen eines jeden Rhythmus verlangt. Wenn die Greifekraft Bewußtsein oder Lebensdurst zu hart greift, wenn sie sich in ihrem Niederschlag, der Geistform, gleichsam verbeißt und verkrampft, nicht loskommt, so kann die Form die zu starke Erschütterung nicht aushalten und zerbricht; denn „allzustraff gespannt zerspringt der Bogen".

Lokiya: Es kann aber auch der Fall eintreten, daß ein Affekt in geistige Umnachtung umschlägt.

Dhammika: Das wäre der letzte Ausweg für den Lebensdurst, soll ihm der Körper seines Erlebens erhalten bleiben. Weil der Lebensdurst es in seiner veränderten Welt nicht mehr aushält, rettet er sich in eine Wahnwelt als die dunkelste Form des Nichtwissens.

Lokiya: Die Lebenssucht überwertet im Affekt ihre Motive, daran ist kein Zweifel. Warum äußert sie sich im Affekt aber einmal deprimierend, ein andermal exzitierend?

Dhammika: Sie könnten auch fragen: Warum errötet, warum erblaßt der Mensch? Entladungen können eben nach innen oder nach außen hin erfolgen und zeitigen dann entsprechende Ausdruckserscheinungen. Über die Art, wie sie zu erfolgen haben, gibt es keine feststehenden Gesetze, sondern der Lebensvorgang als eigensinniges Wachstum ist sich auch hierin selber Gesetz. Daher kann es geschehen, daß einer vor Zorn auch einmal blaß wird statt rot. Deswegen behalten die Affekte doch ihren eigenen Erlebnischarakter als Furcht, Zorn, Schreck usw.

Lokiya: Bei gleichem Anlaß, der für A und B von gleich schreckhafter Bedeutung ist, wird A ratlos verzweifeln, B schnell entschlossen handeln, um ein Unglück zu verhüten. Sehen Sie hier nicht Gegensätze?

Dhammika: Ob der Grad des Schrecks bei beiden derselbe ist, dafür gibt es keinen Maßstab. Wir können ihn nur annähernd schätzen. Im übrigen sehe ich nur, verschiedene Verhaltungsweisen nach einer Erschütterung, die sich beider bemächtigt hatte. B ist seiner Bestürzung schneller Herr geworden, vielleicht

durch größere Geistesgegenwart, bessere Nerven, schnellere Entschlußkraft, während A sie noch nicht zu meistern vermag. Affekte haben eben längere oder kürzere Dauer, je nach Veranlagung des Betreffenden. Doch hüte man sich, hier Gegensätze zu sehen, die alles in ein Sein verkehren wollen, wo Vorgänge sich auswirken.

Lokiya: Werden nicht aber nach der Richtung, nach der Lebensvorgänge sich veranlagen, die Affekte verschiedenen Charakter tragen?

Dhammika: An welche Ausrichtungen denken Sie?

Lokiya: Die Veranlagungen, die nach Jung als extravertiert und introvertiert bezeichnet werden. Gibt es bei diesen Typen nicht eine Gesetzmäßigkeit in der Art, Dauer, Stärke, mit der Affekte aufzutreten pflegen?

Dhammika: Gewiß sind Neigungen zu bestimmten Entladungen bei den verschiedenen Veranlagungen nicht abzuleugnen. Aber Gesetze, nach denen bei gleichem äußeren Anlaß die ausgelösten Affekte bei Vertretern beider Richtungen ihren feststehenden Charakter annehmen, gibt es so wenig wie feststehende Veranlagungen. Die stellt nur der menschliche Geist „fest". Ernährungsvorgänge veranlagen sich, stimmen sich ein, bestimmen sich, richten sich selber, setzen sich selber, sind sich selber Gesetz; wer sollte ihr Gesetzgeber sein? Es gibt nur Anreize für sie aus der Außenwelt, nämlich die schon vorher genannten sechs äußeren Gebiete. Auf diese geht der einzelne Wachstumsvorgang eigensinnig, eigengesetzlich ein, er „läßt sich mit ihnen ein" auf Grund des anfangslosen Nichtwissens.

Lokiya: Von dieser allgemeinen „Lebenslüge" abgesehen, gibt sich der Affekt doch ganz ehrlich. Da kommt alles Innere doch mal ganz nach außen, da fallen alle Hüllen.

Dhammika: Da haben Sie nicht unrecht; nur sind solche „Enthüllungen" für die Beteiligten oft wenig angenehm und für den Befallenen oder „Enthüllenden" gewöhnlich eine Ursache schmerzlicher Scham. Auf keinen Fall ist der Affekt wegen dieser seiner Offenheit zu rechtfertigen. Jedes Unmaß rächt sich, und Selbstzucht trägt ihren Lohn in sich.

Lokiya: Wenn Spannungen sich schon zu stark ausgebildet haben, ist es da nicht besser, wenn der Mensch sich im Affekt einmal richtig entlädt?

D h a m m i k a : Ist es gut, wenn sich ein Sturm völlig austobt?

L o k i y a : Jede Spannung will aber doch zu einem Ausgleich kommen.

D h a m m i k a : Jede Entladung führt unter bestimmten Umständen zu einer Neuladung, wenn wir diesen Vergleich einmal beibehalten wollen, weil derjenige, gegen den sich die aufgestaute Wallung ausläßt, gewöhnlich nun auch von ihr befallen wird. So entsteht eine „Atmosphäre", deren „Schläge" den schlagen, der glaubte, sich zuerst entladen zu müssen. Wollen Sie den Menschen mit gewissen physikalischen Vorgängen gleichsetzen, dann brauchte er nur zu reagieren; dann ließe er aber den besten Ableiter (Ausgleicher) ungenutzt, den er in sich selber in seinem Bewußtsein hat. Ungehemmt jedem Affekt nachgebend, wächst auch die Neigung zu Ausbrüchen dieser Art; Momente der Besonnenheit werden immer seltener, und das Nichtwissen steigt.

L o k i y a : Rächt sich ein unterdrückter Affekt nicht?

D h a m m i k a : Es kommt auf die Motive an, die uns veranlassen, überschwellige Empfindungen aufzuhalten. Sind sie selbstloser Art, d. h. entspringen sie der lebendigen Einsicht in die Nichtselbstheit des Lebensvorganges Ich, so kommt die aufgespeicherte Energie zum Ausgleich, Bewußtsein läßt los und vermag ihr Raum zu geben, wie Sie wissen. Doch gebe man sich keinen Selbsttäuschungen hin. Derart sind die Motive ziemlich selten. Oft lassen eigennützige Erwägungen es geratener erscheinen, an sich zu halten, wo man glaubt, ausbrechen zu müssen. Der auf diese Art unterdrückte Affekt beruhigt sich gewiß, doch sucht er, weil in seinen gedanklichen Untergründen nicht aufgelöst, sondern nur umgeleitet, eine Gelegenheit, sich auszuwirken. Er schlägt bei dem Betreffenden dann gerade dort durch, wo er sich am gesichertsten glaubt, er „passiert" ihm. Darum prüfe man seine Motive auf ihre Aufrichtigkeit hin.

L o k i y a : Es ist aber eine volkstümliche Meinung: Wer recht zornig sein kann, kann auch recht gut sein!

D h a m m i k a : Es stünde recht traurig um die Güte, wenn sie durch das Ungute erst erkauft würde. Güte erweist sich im Lassen des Unguten, in der G e l a s s e n h e i t gegenüber dem Unguten, dem Selbstsüchtigen, den Ausbrüchen des Selbstsüchtigen. Der Gute bedarf keines Zorns als eines Mittels, um sich als gut zu erweisen. Sie haben wohl an den Gutmütigen gedacht, der

nach einer bösen Gemütswallung, wo er einmal seinem Herzen Luft gemacht hat, sich und seine Umgebung nachträglich „befrieden" will; also ein Akt der Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts bei sich und andern. Das Gutsein ist beim Gutmütigen nur zu sehr ein Wiedergutmachen.

L o k i y a : Wird man im Affekt nicht zur Entsagung, Selbstverleugnung, Aufopferung eher fähig als in der gleichmütig nüchternen Gefühlslage? Sie kennen die indische Sage vom König Vicramitra, der sich für zugefügte Unbill an den Göttern rächen wollte. Aus langen Bußübungen hatte er solche Macht erlangt, daß die Himmlischen selbst erzitterten. Da — auf dem Gipfel seiner Macht schlug sein Rachedurst um, und er entsagte ihm.

D h a m m i k a : Starke Momente inneren Erlebens sind immer ein Prüfstein für die Höhe des Menschtums, sie zwingen unwiderruflich zur Entscheidung für Selbstbehauptung oder Selbstüberwindung. Feinere Formen der Selbstsucht gedanklicher Art aber können nur in ruhigen, nüchternen Zuständen erkannt und abgetan werden, wobei uns die Entscheidung für Selbstverwirklichung oder Selbstentsagung auch nicht erspart bleibt. Selbsterkenntnis ist immer nur in klarer Selbstbesinnung möglich. Den Grund eines Wassers kann ich nur erkennen, wenn es klar und unbewegt ist. Rechte Erkenntnis der eigenen „Persönlichkeit" als einer Nichtselbstheit führt zur rechten Entscheidung. Jeder Entschluß ist Ergebnis des Bewußtseins, des Denkens, und dieses führt an.

L o k i y a : Man sieht nach jedem Affekt die Dinge in einem anderen Licht, woran liegt das?

D h a m m i k a : Die nachklingende Stimmung jedes Affekts wird in die Umwelt eingefühlt, wenn ich so sagen darf. Der Affekt hat alles Innere so nach außen gebracht (projiziert), daß es uns von dort zurückstrahlt; eine Form der Selbsttäuschung, des Nichtwissens, hinter der sich der Urheber des ganzen Spiels verbirgt.

L o k i y a : Und der wäre?

D h a m m i k a : Sie kennen ihn. Sie haben ihn in zwei seiner stärksten Formen, als Rausch und Affekt, kennengelernt. Sie haben ihn als L e b e n s d u r s t kennengelernt. Durst aber ist Mangel, Mangel ist Leiden. Zur Befreiung vom Leiden führt nur dieser eine Pfad, der einzig zum Entrinnen taugt, dieser edle achtgliedrige Weg, nämlich Rechte Einsicht, Rechter Entschluß,

Rechte Rede, Rechtes Tun, Rechter Lebensunterhalt, Rechte Anstrengung, Rechte Verinnerung, Rechte Vertiefung.

Lokiya: Der Weg der Befreiung — ein Weg der Entsagung!

Dhammika: Der Weg zum Frieden, zum Aufhören von Lust, Haß und Wahn. Der Weg zu sich selber, der das Aufhören von einem Ich und Selbst ist.

Gabelgeschichten

Vom kranken Königssohn

I.

Ein greiser König herrschte zusammen mit seinem Sohne über das Land der tausend Täler. Das Volk dort hegte nun eine sonderliche Liebe zu diesem Sohne, denn er war von hoher, schöner Gestalt und freundlichem Sinn. Vom siegreichen Krieg hatte er einst das Heer heimgeführt zu langem, glücklichen Frieden. Er hatte auch eine Gemahlin genommen, eine Königstochter aus dem Lande des großen Meeres, eine ebenbürtige Prinzessin, wie das so Brauch ist.

Nach langen Zeiten des Glücks wurde der Königssohn einmal krank, schwer krank. Sein Leiden trieb ihn in die Einsamkeit, auf die Höhen der Berge. Der alte König rief die besten Ärzte aus dem Lande zusammen, die sahen den Prinzen an, schüttelten leise die Köpfe und sprachen ernste, bedenkliche Worte miteinander. Dann sagten sie zum alten König, sie könnten dem Kranken nur noch helfen, wenn sie die böse Geschwulst aus seinem Leibe lösten, dann würde sein Leben erhalten bleiben. Der alte König wurde tief bekümmert, die Gemahlin des Prinzen erschrak sehr, und das ganze Volk hegte Angst und Sorge um seinen Königssohn.

In ihrer großen Herzensnot ging die Gemahlin des Kranken zu ihrem alten Priester, den ihr einst ihre königliche Mutter mitgegeben hatte in das neue Land, als sie dem Fürsten in die Ehe gefolgt war. Sie sprach: „Herr Priester, was soll ich tun in dieser schweren Krankheit meines Gemahls?" Der Priester antwortete: „Dein Gemahl wird nicht gesund werden durch arme Menschenhand, sondern leben oder sterben nach des Herrn Ratschluß. Bete und fasse dich in Geduld. Vielleicht erleuchtet der Herr unseren Sinn und zeigt uns einen besonderen Weg zur Rettung und sendet Gnade auf dein Haus."

Die Fürstin ging von dannen und betete um Erleuchtung, daß der grausame Schnitt der Ärzte nicht notwendig würde. Sie betete lange, lange Zeit. Als sie so um Gnade rang, kam ein Gedanke in ihren Sinn, den sie sonst noch nicht gedacht hatte: „Daß doch ein Arzt aus meiner fernen Heimat meinen Gemahl ansähe! Vielleicht weiß er etwas Besseres zur Heilung als dieses Schreckliche." Beglückt durch diesen Gedanken, der ihr Hoffnung machte, stand sie auf. Wahrlich, ihr war eine Erleuchtung vom Herrn zuteil geworden, während sie betete. So frohen Herzens ging sie eilends zum Priester und teilte ihm ihren Gedanken mit. Der sprach: „Nicht durch Menschenhand, sondern durch des Herrn Gnade wird dein Gemahl genesen." — „Das weiß ich wohl, Priester", antwortete die Fürstin, „aber durch welches Arztes Hände mag der Herr die Hilfe begehren, und auf welchem ruht sein Segen — daß wir keinen Unwürdigen wählen? Sind diese Ärzte hier wahre Männer Gottes und seine gesegneten Werkzeuge, oder sind die vom Lande am Meere besser?"

Der Priester sprach: „Höre auf die Stimme in deinem Herzen! Sie wird dich lehren, das Rechte zu entscheiden."

„In meinem Herzen ist eine Stimme laut — die der Liebe", sagte die Fürstin. Und der Priester antwortete: „Gott ist die Liebe, in deiner Liebe ist er!"

„So will ich denn meinen Gemahl getrost in eines Arztes Hände aus meiner lieben Heimat geben", sagte die Fürstin. Der Priester fügte hinzu: „Wahrlich, der Segen des Herrn ruht seit langem auf dem Lande am Meer. Reicher und größer ist es als alle Länder der Welt. Mächtiger sind seine Fürsten, siegreicher seine Heerscharen als die anderer Völker. Und auch seine Weisen und Ärzte sind unübertrefflich. Rette deinen geliebten Gemahl, o Fürstin!"

Der Arzt aus der Fremde kam, sah den Königssohn an und sprach: „Es ist nicht so schlimm mit dem Kranken, wie die Ärzte der Täler es fürchten. Ich will leicht meine Hand an ihn legen, ihm nicht wehe zu tun. Er wird gesunden ohne Schmerz." Da war das ganze königliche Haus hocherfreut und beglückt. Der alte König und sein Sohn und dessen Gemahlin faßten wieder Mut.

Die Ärzte der Täler aber redeten voll schwerer Sorgen und in heimlichem Ingrimm untereinander: Dieser Fremde hat nicht recht; er ist ein schlechter Arzt. Er sieht nicht, was wir sehen

am Kranken! Wir sind zurückgedrängt, wir, seine Landeskinder, die ihn lieben! Und dieser Fremde, ein Tor, genießt das Vertrauen. Was sollen wir tun?" Sie machten aber keinen Lärm um die Sache, sondern baten nur den alten König um die Erlaubnis, immer sorgend einen von ihnen in des Kranken Nähe halten zu dürfen.

Da kam es, wie sie befürchtet hatten. Der Königssohn wurde noch schwerer krank. Der fremde Arzt geriet in Not, er rief den Mann der Täler zu Hilfe — für wenige Tage nur noch. Es war zu spät. Der junge König verschied.

Als die Todeskunde zum Volk drang und auch das Wirken der Ärzte bekannt wurde, da wüteten die Menschen gegen den fremden Arzt, den Nichtwisser, der am Tode des Königs schuld sei. „Königsmörder!" schrie das Volk, und „die fremde Königstochter ist an allem schuld"!

Diese ließ in alle Lande sagen: „Es war des Herrn Gottes Wille so!" Doch es half ihr nichts, das Volk schrie: „Warum ließest du ihn nicht in den Händen unserer Ärzte? Um Gottes Willen zu erfüllen, brauchten wir keinen aus der Fremde!" Und viele sagten, nicht Gott, sondern der Teufel habe hier mitgespielt. Das Volk vom Meer sprach: „Gott hat euch geschlagen." Und die der Täler zürnten denen vom Meere. Des Streites war kein Ende. Niemand wußte schließlich mehr, wer den Tod des Königs gewollt hatte, Gott oder der Teufel. Niemand wußte, ob der Tod eine Gnade oder ein Unglück, ein Geschenk Gottes oder eine Strafe war.

Die Königin vereinsamte. Ihr junger Sohn wurde mit Mißtrauen angesehen. Das Volk war so unglücklich wie der junge Sohn.

Darum haben wir die Geschichte erzählt.

II.

Eine fürstliche Frau kam einst zu einem Mönch des Erhabenen, des Buddha, und sprach: „Mein Gemahl ist krank, schwer krank; und die Ärzte sagen, er müsse sterben, es sei denn, daß sie eine böse Geschwulst aus seinem Leibe lösten. Wolle mir doch der Verehrungswürdige raten, ob es nicht besser sei, einen Arzt aus m e i n e m fernen Vaterlande zu Hilfe zu rufen, denn jene Ärzte sind recht klug und geschickt, am Ende klüger als diese."

Der Mönch antwortete: „Wenn du, Fürstin, einen Arzt aus deinem fernen Lande rufst, so wird er entweder das Gleiche wissen wie diese Ärzte hier oder etwas Besseres oder etwas Schlechteres. Woran willst du erkennen, welcher Arzt das beste rät, wenn sie miteinander streiten?"

Die Fürstin sprach: „Mein Vertrauen zu den Männern meiner Heimat ist am größten."

Der Mönch aber fragte: „Woher kommt dir dies Vertrauen?"

Die Fürstin antwortete: „Aus meiner Liebe."

„Ja, Fürstin, aus deiner Liebe kommt es!" sprach der Mönch; „was glaubst du nun, welche Ärzte mögen die größere Liebe zu deinem königlichen Herrn haben, die aus dem fernen, fremden Lande oder die Söhne dieses Landes?"

Die Fürstin erwiderte zitternd: „Die Ärzte dieses Landes lieben ihn wohl sehr."

„Gut, Fürstin", sprach der Mönch, „wie willst du aber deine Liebe entscheiden lassen, obwohl du nichts tun kannst an der Krankheit, und die Liebe der Ärzte für nichtig achten? — Fürstin, du hast einen schweren Schritt getan, als du versprachst, diesem Lande eine liebende Mutter zu werden." Die Fürstin antwortete: „Wie ist es mit der Kunst dieser oder jener Ärzte bestellt?" Der Mönch sprach: „Darüber steht kein Richter. Würde aber auch ein fremder Arzt den Kranken heilen, so wäre doch das Vertrauen gebrochen zwischen dem König und seinem Volk, und es könnte euch einmal zurufen: ‚Schützt euer Leben auch mit jenen Kriegern aus fremdem Lande, woher ihr Ärzte ruft, euer Leben zu retten'!"

Da ging die Königin heim und über ihr lag die Stunde, so schwer wie noch keine in ihrem Leben, denn sie kämpfte mit ihrer stärksten Liebe, ihrer Heimatliebe. Und niemand wußte es. Niemand wußte, daß sie einen fremden Arzt rufen wollte. Es war ein hehres Opfer. Niemand sah es. Aber standhaft kehrte sie immer wieder zurück zu den Worten des Mönchs. Sie wollte kein Mißtrauen bekunden gegen dieses Volk. Sie wollte eine rechte Mutter dieses Landes sein.

Niemand machte ihr ihr Vorhaben leicht, kein Gott, kein Herrscher Himmels und der Erden. Ihrem kranken Gemahl sagte sie nichts von ihren Gedanken. Sie war allein, allein mit

ihrer Versuchung. Sie quälte sich — und dann siegten die guten Worte.

Wie nur jemand, der einen Entschluß gefaßt hat, so ruhig und festen Schrittes ging sie zu dem Arzt ihres Gatten und sprach: „Wenn es für unseren König an der Zeit ist zu sterben, dann soll er sterben in d e i n e n Händen, in den Händen dessen, der ihn am meisten liebt. Du bist aus diesem Volk. Wenn es aber nicht Zeit ist zum Sterben, dann werden deine Hände ihm den Tod nicht vorzeitig bereiten. Ich gebe dir alles, was ich habe: meinen König — mein Vertrauen!"

Sie sprach es in gebrochenen Worten, in der ihr ungewohnten Sprache dieses Landes. Und plötzlich sah der Arzt die Gedanken und die Pein ihrer vergangenen Nächte. — Es drückte ihn im Halse. Er sagte nichts. Er faßte die Hände der königlichen Frau. — Lautlos ging ein Diener durch das Gemach und sah es und dachte: „Nun wird alles gut!"

Der Arzt legte seines Königs Haupt sanft in die Kissen — der letzte Atemzug! —

Der Arzt ging trostsuchend zum Mönch des Erhabenen. Der sprach: „Nicht die Liebe ist das Größte. Sieh, die Königin hat einer Liebe entsagt, so entsage auch du." Und der Arzt verbreitete diese Worte in seinem Kreise.

Die Königin ließ im Lande verkünden: „Unser König ist von uns gegangen. Seine Pflege hat in den Händen der Ärzte gelegen, die ihn geliebt haben, wie ihr alle ihn geliebt habt. Aber die Lebenskraft des Kranken hat versagt. Ihr Männer des Landes, schaltet und waltet nach dem Sinn und der Weisheit eures toten Königs, dann wird seinem jungen Sohn in euch allen ein Vater erstehen und er wird ein Vater euer und eurer Kinder werden."

Und das Volk trauerte im Herzen mit der Königin. Dann nahm es den jungen Sohn zum Herrscher an. Die Gemahlin des Toten aber nannte es von nun an „die Mutter". M. L.

Schopenhauer und der Buddhismus

Die folgenden Ausführungen sind durch einen Brief veranlaßt, den wir im Briefkasten dieses Heftes wiedergeben. Es ist wohl nötig, einmal näher auf dieses Thema einzugehen. Wir

wollen in erster Linie Schopenhauer selber zu Worte kommen lassen, um zu sehen, wie er zum Buddhismus stand.

Man muß bei Schopenhauer unterscheiden zwischen seiner (theoretischen) Lebensbewertung und -weisheit einerseits und seinem philosophischen System anderseits. In der ersten hat er sehr tiefe Einsichten, die ihn freilich bei der eigenen praktischen Lebensführung oft genug im Stich lassen, indem er praktisch sein Leben wie kaum einer bejahte. In seinem System glaubt er zwar mit Brahmanismus und Buddhismus, die er offensichtlich in ihren Grundgedanken für gleich hält, übereinzustimmen, übrigens auch mit dem Taoismus, wie er in der Schrift „Über den Willen in der Natur“ sagt. Vom Taoismus und Brahmanismus können wir hier im einzelnen absehen. Vom Buddhismus unterscheidet sich sein System mindestens ebensoviel, wie es mit ihm übereinstimmt. Die Grundgedanken seiner Philosophie sind ganz kurz diese:

1. Die strenge Unterscheidung zwischen der Welt als Erscheinung (oder als Vorstellung) und dem Ding an sich (der Welt als Wille). Obwohl beide streng voneinander getrennt sind, bilden sie die beiden Seiten ein- und derselben Sache.

2. Primär und unbedingt ist das Ding an sich, der Wille. Von ihm abhängig, also sekundär ist die Welt der Erscheinung (die Welt als Vorstellung). Diese stellt sich (wie bei Kant, dem Schopenhauer hierin streng folgt) ihrerseits in der Zweiteilung von Subjekt und Objekt dar. Subjekt und Objekt bedingen sich als Formen der Welt der Erscheinung gegenseitig.

3. Nur der Welt der Erscheinung oder als Vorstellung gehören Zeit, Raum und Kausalität an. Sie sind uns a priori bewußte Formen der Erscheinung. Die Welt als Wille steht außerhalb von Zeit, Raum und Kausalität. Die Welt der Erscheinung ist die Objektivation des Willens, des Dinges an sich. Sie erscheint in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Formen und Individuen, der Wille hingegen ist immer und überall eins. Soweit er jedoch in die Erscheinung tritt, sich „objektiviert“, unterliegt er der Kausalität, die sich je nachdem in Ursachen, Reizen oder Motiven geltend macht.

4. Das Ding an sich ist Wille nur im Verhältnis zur Erscheinung oder zur Welt als Vorstellung. Als Wille „objektiviert“ es sich nicht nur im Organischen, sondern auch in allem Anorganischen.

5. Alle Erkenntnis gehört der Welt der Erscheinung oder der Vorstellung an, kann sich daher nur auf die Erscheinung erstrecken. Nur im Selbstbewußtsein des Menschen kommt das Ding an sich zur Erkenntnis von sich selber; es erkennt sich als Willen.

6. Der Wille (oder das Ding an sich, soweit es zur Erkenntnis von sich gelangt) ist blinder Daseinstrieb. Die Welt ist da durch anfangslose Bejahung des Willens. Doch besteht die Möglichkeit, den Willen zu verneinen. Beispiele dafür bieten die Heiligen. Über das, was nach der Verneinung des Willens eintritt oder übrigbleibt, können wir nichts sagen. Von unserer Einsicht aus, die sich ja nur auf die Erscheinung bezieht, erscheint es uns als Nichts.

Einige Stellen aus den Schriften sollen dies verdeutlichen.

„Sehen wir aber gar die Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von Bekennern, folglich die Majorität der Menschheit für sich hat und in dieser Beziehung die vornehmste heißen kann, also den Buddhaismus; so läßt es heutzutage sich nicht mehr verhehlen, daß dieser, so wie streng idealistisch (von uns gesperrt d. R.) und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch ist[1]).“

„... zwar ist das sichtbare Weltall (nach dem Buddhismus) nicht ohne Anfang, es ist aber aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden[2]).“

„Wäre Kants Vernunftkritik ... in Buddhaistischen Landen erschienen, so hätte man ... darin nichts weiter gesehen als einen erbaulichen Traktat zu gründlicherer Widerlegung derer Ketzer und heilsamer Befestigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, also der Lehre von der bloß scheinbaren Existenz (von uns gesperrt, d. R.) dieser unsern Sinnen sich darstellenden Welt[3]).“

Hierauf nun gehört beiden (dem realistischen Dogmatismus und dem Skeptizismus) die Belehrung, erstlich, daß Objekt und Vorstellung dasselbe sind ...[4]).“

[1]) Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, herausgegeben von Julius Frauenstädt, 3. Aufl., Brockhaus, Leipzig. S. 125.

[2]) S. 126.

[3]) Ebenda, S. 128.

[4]–[8]) Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, § 5 (Ausgabe von Dr. H. Schmidt, Verlag Alfred Kröner, Leipzig).

„Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deshalb durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transzendentale Idealität[5])."

„Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet, so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurteilung außerhalb beider an (wie das möglich ist, sagt Sch. nicht), so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genötigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ist[6])."

„Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satze alle unsere Erkenntnis a priori ausgedrückt ist, die aber ... eben als solche nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommt, d. h. nur unsere Erkenntnisform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist, welches als solches frei ist von aller Form der Erkenntnis, auch von der allgemeinsten, der des Objektseins für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes ist. Ist nun dieses Ding an sich, wie ich hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille, so liegt er, als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich Einer; doch, wie schon gesagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff eins ist, sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist ... Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß, wenn per impossibile, ei

einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte[7])."

„Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinen Kräfte der Natur dar, welche teils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, teils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie geteilt haben, so daß einige über diese, andere über jene eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens so gut wie das Tun des Menschen, sind als solche grundlos wie der Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menschen ...[8])."

„Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektivität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt, als ihre eine Seite; die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher alles für diesen Standpunkt seiende irgendwo und irgendwann sein muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein wo und wann mehr hat, er sei in nichts verloren gegangen. Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. Solange wir aber der Wille zum Leben sind, kann jenes letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntnis benimmt, sowie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntnis, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektivität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens. Würde dennoch schlechterdings darauf

[7]) Ebenda, § 25.
[8]) Ebenda, § 26.

bestanden, von dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntnis zu erlangen, so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat, welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntnis zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mitteilbaren Erfahrung zugänglich ist*)."

„Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, s i c h i n a l l e m w i e d e r f a n d (von uns gesperrt, d. R.) und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten ..., so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raffael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist; nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden ... Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finsteren Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt und das wir, wie die Kinder das Finstere fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorption in das B r a h m oder N i r w a n a der Buddhisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, aller

*) Ebenda, § 71.

dings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen — nichts[10]).“

„Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß jenes alles (die Welt) zunächst doch nur ein Gehirnphänomen ... sei ... ‚Die Welt ist meine Vorstellung‘ — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht; wenngleich nicht ein solcher, den jeder versteht, sobald er ihn hört[11]).“

„Auf diesem (von Cartesius begonnenen) Wege weitergehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existiert, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr, als solcher, ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen ... Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeleys ganze Philosophie aus ... Danach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch sein, ja sie muß es, um nur redlich zu sein[12]).“

„Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar: denn immer und wesentlich hat das objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen[13]).“

„... Hieraus nun folgt, daß das Dasein meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein für ein anderes ist. In der Tat ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen, oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich

---

[10]) Ebenda, § 71 (Schluß).
[11—13]) Bd. II, Kap. 1.

hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehen[14]).“

„Was nicht im Raum noch in der Zeit ist, kann auch nicht Objekt sein: also kann das Sein der Dinge an sich kein objektives mehr sein, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches[15]).“

„Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transzendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponiert ist[16]).“

„... wer eine an sich existierende Materie annimmt, muß konsequent auch Materialist sein, d. h. sie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist[17]).“

„Dieses beide (Subjekt und Objekt) umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich ...[18]).“

„Brahmanismus und Buddhismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm (von uns gesperrt, d. R.), zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist ...[19]).“

„Wenn ich ein Tier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, töte, so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften oder leichtsinnigen Akt zu nichts geworden sein sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Tiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit ins Dasein treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung

---

[14—19]) Ebenda.

gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein. — Sehe ich nun auf diese Weise eines sich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe, und ein anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch beide dieselbe Gestalt, dasselbe Wesen, denselben Charakter, nur allein nicht dieselbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseins fortwährend abwerfen und erneuern, so liegt doch wahrlich die Annahme, daß das, was verschwindet, und das, was an seine Stelle tritt, eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseins erfahren hat, und daß mithin, was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei — diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu geraten, wenn nicht der Kopf in früher Jugend durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr mit abergläubischer Furcht schon von weitem aus dem Wege eilt [20])."

„Auch die Völker stehen da als unsterbliche Individuen, wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln ... Was also drängt sich unwiderstehlicher auf als der Gedanke, daß jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn alles und jedes, was da sein w i l l, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist [21])."

„Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel, so bleibt jede I d e e, d. i. jede G a t t u n g lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die I d e e aber, oder die Gattung ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestiert ... [22])."

„Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist; die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. K ö n n t e e r j e m a l s n i c h t s e i n, s o w ä r e e r s c h o n j e t z t n i c h t. Denn die Unendlichkeit

20—22) Ebenda.

der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge verbürgt, daß, was existiert, notwendig existiert[23]).“

„Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntnis, nebst dem Primat des ersteren, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht ...[24]).“

„Daher also sagt jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei[25]).“

„Wenn nun ein Individuum Todesangst empfindet, so hat man eigentlich das seltsame, ja zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein alles was ist, sein Dasein hat, verzagt und unterzugehen befürchtet ..., während in Wahrheit alles von ihm voll ist und es keinen Ort gibt, wo er nicht wäre ...[26]).“

„Der Egoismus besteht eigentlich darin, daß der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existieren wähnt, nicht in den anderen. Der Tod belehrt ihn eines besseren, indem er diese Person aufhebt, so daß das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in anderen Individuen leben wird, sein Intellekt aber, welcher selbst nur der Erscheinung, d. h. der Welt als Vorstellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorstellungssein, d. h. im objektiven Sein der Dinge als solchem, also ebenfalls nur im Dasein der bisherigen Außenwelt fortbesteht[27]).“

„Daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt[28]).“

„Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Prinzipien der Bewegung gebe ..., daß sie nämlich entweder von innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie durch Ursachen entsteht ... Im Gegensatz zu dieser Grundansicht ... geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung gibt, ... sondern daß beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich stattfindet[29]).“

[23–27]) Ebenda.

[28]) Über den Willen in der Natur, herausgegeben von Julius Frauenstädt, 6. Aufl. (F. A. Brockhaus, Leipzig), S. 84.

[29]) Ebenda, S. 84/85.

Wir haben hier eine reichliche Zahl von Textstellen wiedergegeben, die sich vielfach vermehren ließe. Wenn wir uns diese Mühe machen, so zu dem Zweck, den unklaren Vorstellungen von der Beziehung Schopenhauers zum Buddhismus endlich einmal entgegenzutreten und sie richtigzustellen. Schopenhauer ist für viele Anhänger des Buddhismus zu dem Kronzeugen der Buddhalehre geworden. Es ist ohne weiteres anzuerkennen, daß er von den westlichen Philosophen der erste war, der mit östlichen Gedanken und Lehren näher vertraut war und die Größe und Überlegenheit darin witterte. Daß er trotz der Nichtbeachtung seitens der Schulphilosophen mit äußerster Zähigkeit immer wieder seine Gedankengänge verfolgte, mit der Ausdruckskraft und dem Witz des Denkgenies niederlegte, und mit eindringlicher Beredsamkeit und glänzendem Stil immer mehr zu begründen suchte, fest davon überzeugt, daß seine Zeit kommen würde, wobei er freilich an Sarkasmus und Heftigkeit nichts zu wünschen übrig ließ, wenn es galt, die „Philosophaster" lächerlich zu machen — das wollen wir gern anerkennen. Wir dürfen dennoch aber nicht die großen Mängel seiner Lehre übersehen.

Der Hauptmangel der Schopenhauerschen Philosophie ist der jeder bloßen Philosophie anhaftende: das Hängenbleiben im Begriff. Die Begriffe arbeiten notwendig mit Gegensätzen. Indem er das ganze Weltgeschehen, Kant folgend, in die beiden Gegensätze Ding an sich und Erscheinung zerteilt, die er weiter ausbildet zu den Gegensätzen Wille und Vorstellung, verlegt sich Schopenhauer selber den Weg zur weiteren Durchschauung der Wirklichkeit. Aus dieser „Gedankensünde" ergeben sich dann alle Unklarheiten und Unmöglichkeiten seiner Lehre. Ist die Welt oder das Leben erst einmal in diese beiden Gegensätze zerlegt, dann hat man ein für allemal „die Teile in seiner Hand" und vergeblich sucht man nach dem „geistigen Band", das beide wieder verbinden soll. Schopenhauer muß nach diesem ersten Schritt folgerichtig den zweiten gehen, den Willen zu einem All-Willen zu machen. Folgerichtig muß er dann auch, wie der Pantheismus tut, das unorganische Geschehen diesem All-Willen unterwerfen. Er mag sich noch so sehr gegen den Vorwurf sträuben, daß dieser ganz abstrakte Wille ein Absolutum sei, der Vorwurf ist dennoch berechtigt. Es ist zwar nicht der „Herr von Absolut" des Christentums und des Islam, die beide ihre Wurzel im Judentum haben und mit diesem zusammen das Trio

der ausgesprochen monotheistischen Religionen bilden, es ist aber das Absolutum des pantheistischen Brahma, der Allkraft oder Urkraft aller zum Pantheismus neigenden Lehren. Als solches kommt es zwar der Wirklichkeit näher, ist aber nicht weniger widerspruchsvoll als jener Herr von Absolut. Tatsächlich steht Schopenhauer dem Pantheismus ja auch am nächsten, nur daß seine Betrachtungen über die Seelenwanderung bzw. Wiedergeburt — Sch. gebraucht die keineswegs schöneren Ausdrücke Metempsychose und Palingenese — sehr dunkel und unklar sind, ja oft genug lebhaft an das anklingen, was die Materialisten monistischer Färbung über das Weiterleben nach dem Tode sagen. Man lese, was Sch. hierüber im Band II seines Hauptwerkes, Kap. 41, ausführt.

Daneben stelle man nun die einzigartige, lichte und völlig widerspruchsfreie Lehre des Buddha. Indem er den Begriff selber als das Grundübel und das größte Hindernis für wirklichkeitsgemäße Einsicht erkannt hat, bleibt der Buddha stets innerhalb der Wirklichkeit, des ununterbrochenen Entstehens und Vergehens. Und gerade durch die Ablehnung alles Transzendenten oder Metaphysischen im Sinne eines ewigen Seins, einer Ur- oder Allkraft — nicht aus der gegensätzlichen Stellung des Materialisten heraus, der alles Weltgeschehen in der „Erscheinung" aufgehen lassen will, sondern aus dem Erlebnis der restlosen Nichtselbstheit des Lebensvorganges ohne irgendeinen Vorbehalt — durch diese Ablehnung alles Transzendenten gelangt der Buddha auf Grund des Wissens-Wandels wirklich aus der Vergänglichkeit heraus. Er gelangt nicht zu einem „Ewigen an sich", sondern nüchtern und klar zum Aufhören des Vergänglichen, dieses Spiels der fünf Greifegruppen, das in das undurchdringliche Dunkel anfangslosen Wirkens und Wanderns von einer Daseinsform zur andern hineinragt, und das sich nun enthüllt als das, was es in Wahrheit ist, eben das aus anfangslosem Nichtwissen stammende Spiel der fünf Greifegruppen und weiter nichts. Hier steht nicht das Individuum als das Vergängliche der Gattung als dem Unvergänglichen gegenüber wie bei Schopenhauer. Der Kenner der Wirklichkeit weiß, daß das Zuruhekommen des Nichtwissens und damit des anfanglosen Lebensdurstes oder -willens immer nur für den einzelnen, das sogenannte Individuum, möglich ist und daher auch nur für ihn Geltung hat. Damit fällt dann auch die bei Schopenhauer,

wenigstens in seinen Schriften, überhaupt nicht aufgeworfene Frage ohne weiteres weg, wie es möglich sein soll, daß ein Wille, der als Ding an sich der ganzen Welt der Erscheinung zugrunde liegt, durch einen oder wenige einzelne verneint werden und diese Verneinung dann zu einer Erlösung (für den einzelnen?) führen kann.

In Wirklichkeit hat weder der Wille das Primat noch die Erkenntnis; Wille als die wirklich erlebten Willens r e g u n g e n ist, wie Schopenhauer auch richtig sagt, abhängig von Motiven, die wiederum von der Erkenntnis abhängen. Die Erkenntnis ihrerseits ist abhängig von der Lebensführung, also den betätigten Willensregungen, und hinter dem Spiel dieser gegenseitigen Abhängigkeit steht das Nichtwissen, das gehoben werden kann. Das Nichtwissen aber ist kein Primat, sondern ein Mangel.

Schopenhauer legt großes Gewicht auf seine Entdeckung, daß der Wille auch der unorganischen Natur zugrunde liege, ja selbst in der Schwerkraft wirke. Er hat damit die wichtige Unterscheidung zwischen selbsttätigen, oder um in der Ausdrucksweise Dr. Dahlkes zu reden: „wirklichen“ Vorgängen und durch äußere Ursachen hervorgerufenen oder „rückwirklichen“ verwischt. Nur die „wirklichen“ oder lebendigen Vorgänge sind, weil dem Bewußtsein und damit dem Leiden unterworfen oder ausgesetzt, der Erlösung bedürftig und fähig. Reine Fallvorgänge bedürfen keiner Erlösung, sie sind „tot“. Dazwischen stehen zwar noch die eigen-sinnigen anorganischen Vorgänge der Kristallisation usw. oder allgemein des anorganischen, bewußtseinsfreien Wachstums, wozu wir auch die sogenannte Atomphysik zu rechnen haben. Diese Vorgänge sind zweifellos in gewissem Sinne ebenfalls „wirklich“ und selbsttätig. Hier eben zeigt sich die großartige Überlegenheit des nur in Abhängigkeit vom rechten Wandel sich ergebenden buddhistischen Denkens gegenüber aller Philosophenarbeit. Der Buddha erkennt diese Vorgänge ausdrücklich an. Sie gehören aber nicht mehr in das Bereich des eigentlichen Wirkens, des K a m m a , das für sich selbstverantwortlich zeichnet in jedem Einzelwesen, Mensch oder Tier, und die Frucht seines Wirkens sich selber erwächst und so oder so erleidet im Bewußtsein. Sie gehören vielmehr in das große Bereich der Wirkensarten, in denen man von Bewußtsein nicht mehr sprechen kann, bei denen die Masse im Verhältnis zu dem Eigensinnigen und Selbsttätigen weit überwiegt, und wo man da-

her nicht von Leiden sprechen kann. Wir verweisen im übrigen auf unsere früheren Ausführungen über die sechs Arten und über die Atomphysik.

Schopenhauer bleibt stets trotz aller Intuition in erster Linie Logiker und Philosoph; der Buddha als Kenner der Wirklichkeit muß sich zwar der Begriffe bedienen, um sich zu verständigen, aber er weist immer wieder darauf hin, daß die Erkenntnis der Wirklichkeit und damit die Befreiung vom Leiden des Lebens im Zuruhekommen des Lebensdurstes besteht, dem die Begriffe im gewöhnlichen Sinne als feinste und gefährlichste Form des Greifens entspringen; denn in ihnen findet der Lebensdurst die letzte Möglichkeit, sich zu verstecken, eben im Begriff des Transzendenten oder Metaphysischen, oder im Sinne Schopenhauers: als Ding an sich oder Wille, womit sich das Lebensrätsel zu einem unlösbaren Knoten verschlingt.

Gewiß hat Schopenhauer mit genialem Tiefblick vieles geahnt. Viele Stellen seiner Schriften zeigen nicht nur Geist, sondern auch große und ernste Schönheit, so z. B. der letzte Abschnitt im ersten Bande seines Hauptwerkes. Man muß ihm zugute halten, daß ihm nur eine geringe Literatur über die östlichen Lehren, insbesondere den Buddhismus zur Verfügung stand. Von den Palitexten kannte er nur das Dhammapada in der lateinischen Übersetzung von Fausböll, sonst fast nur einige Schriften über Mahāyāna und Lamaismus, woraus sich auch seine merkwürdige Auffassung vom Buddhismus in Zitat 2 erklärt. Immerhin war der erste Band von Köppens Werk über den Buddhismus drei Jahre vor seinem Tode erschienen und ihm bekannt. Seiner ganzen Veranlagung nach konnte er jedoch nicht über die begrifflichen Gegensätze hinauskommen, wie er sie auch in dem Zitat Nr. 17 zum Ausdruck bringt. Der Mittlere Pfad war ihm verschlossen. Weshalb ihm der tiefe Unterschied zwischen der Lehre des Buddha und allen anderen Lehren, den Brahmanismus einbegriffen, nicht zum Bewußtsein kam.

Für uns, die wir den Vorzug haben, mit dem Mittleren Pfade bekannt zu sein, ist es sehr wichtig, die Unterschiede nicht zu verwischen, sondern sie in äußerster Klarheit immer wieder herauszuarbeiten. Das ist nicht gleichbedeutend mit Streit und Kampflust. Klärung des Denkens ist nun einmal Vorbedingung für die Überwindung des Lebensdurstes. Die Rechte Einsicht

führt an auf dem Wege zur Befreiung vom Leiden. Das ist der Sinn dieser Ausführungen.

Verehrung dem Lehrer! K. F.

Bücher

Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten von Helmuth von Glasenapp. Atlantis-Verlag, Berlin/Zürich 1936. 402 Seiten. Großoktav mit 16 Bildtafeln, Leinen 12 RM.

Der Verfasser ist, wie bekannt, Indologe und behandelt als solcher den Buddhismus als wissenschaftlichen Gegenstand. Darin liegt der Nachteil wie der Vorzug dieses Buches. Nur der mit seinem Gegenstand innerlich nicht verwachsene Wissenschaftler kann so auf die verschiedenen Entwickelungsformen des Buddhismus in ihren merkwürdigen Entartungen eingehen, wie der Verfasser es tut. Zugleich erklärt der wissenschaftlich-neutrale Abstand die Zurückhaltung des Verfassers in der Beurteilung des Buddhismus nach seinem Wirklichkeitsgehalt. Man sucht vergeblich nach einem solchen Urteil oder gar einer Anerkennung der gewaltigen und einzigartigen Überlegenheit der Buddhalehre als Wirklichkeitslehre gegenüber den anderen geistigen Richtungen. Nur einige mit Zurückhaltung ausgesprochene Anerkennungen finden sich. Am nächsten kommt einem persönlichen Urteil noch eine Äußerung ziemlich am Schluß (S. 361), wo Prof. G. vom Buddhismus spricht als „einer Religion, die den titanenhaften Versuch wagte, sich auf dem Wege reinen Denkens über alles Irdische zu erheben, ohne sich darum doch auf dem höchsten Gipfel der Erkenntnis von der Erdenschwere lösen zu können“, ein Urteil, das ebensoviel An- wie Aberkennung enthält, das sich allerdings nicht auf die ursprüngliche Lehre allein. sondern auf die gesamte historische Entwickelung des Buddhismus bezieht. Aus dieser wissenschaftlichen Reserve erklären wir es uns auch, daß der Verfasser in seinem reichhaltigen Literaturverzeichnis, das annähernd 300 Arbeiten von mehr oder weniger Wichtigkeit angibt, die Schriften Dr. Dahlkes nicht erwähnt, die von allem, was in neuerer und neuester Zeit, insbesondere von Europäern, über den Buddhismus geschrieben wurde, das tiefste, genialste und, wir möchten sagen: leidenschaftlichste Miterleben der Lehre (wenn der Ausdruck leidenschaftlich hier nicht unmöglich wäre) zeigen.

Sehen wir von diesem Mangel ab, der aller rein wissenschaftlichen Forschung gemeinsam ist, so bietet das Buch eine Menge Lehrreiches. Es zeigt den Buddhismus in der Gestalt oder den Gestalten, wie er sich heute nach einer 2500 jährigen Entwicklung im Osten darstellt. Drei Hauptformen sind dabei im wesentlichen zu unterscheiden. In Ceylon, Birma, Siam, Laos und Kamboja herrscht das „kleine Fahrzeug", das Hīnayāna vor. Das „große Fahrzeug" (Mahāyāna) hat in China, Annam, Korea, Japan und von hier aus auch in Hawaii, ja selbst in Nordamerika Eingang gefunden. Die dritte Form, der Lamaismus ist von seinem Ursprungsland Tibet aus in die Mongolei und Teile von Russisch-Asien, z. T. auch nach China und in kleinere Himalayaländer wie Ladakh, Sikkim und Bhutan vorgedrungen. Unter dem Druck der politischen Umwälzung in Rußland ist sogar in der Nähe von Prag eine Niederlassung lamaistischer, aus Rußland geflohener Kalmücken entstanden. Ebenso befindet sich in Belgrad seit 1924 eine lamaistische Kolonie asiatisch-russischer Herkunft. In Hawaii hat sich neben dem Mahāyāna allmählich eine modernisierte Form von Buddhismus entwickelt, die mit den alten Deutungen und Dogmen der bis dahin herrschenden japanischen Sekten, ihren zahlreichen Riten aufräumt, dafür jedoch christlich-protestantische, ja amerikanische Züge aufweist. So gibt es in diesem „Navayāna" (dem Neuen Fahrzeug) liturgische Ordnungen für die Laienanhänger und Priester (welch letztere eine ähnliche Rolle spielen wie die protestantischen Pastoren), für die Tröstung von Kranken und Sterbenden, für Hochzeiten, Bestattungen und das Gedächtnis der Verstorbenen. Es gibt „Gāthās", religiöse Lieder, die nach bekannten englischen Choralmelodien und Hymnen („God save the King") bei den Feiern im Tempel gesungen werden.

Außer den drei bekannten Hauptrichtungen des Buddhismus ist noch eine vierte zu erwähnen, das Vajrayāna („Diamant-Fahrzeug"), die „tantristische" Form des Buddhismus, d. h. eine Vermengung des Mahāyāna mit magischen Riten und Zaubergebräuchen. Das Vajrayāna besteht heute noch in Nepal, im übrigen zeigen nur gewisse zeremonielle Gebräuche bei einzelnen Sekten in China, Japan und vor allem in Tibet Überbleibsel davon.

So verschiedenartig und äußerlich einander oft widersprechend all diese Erscheinungen des Buddhismus sind, so

stammen sie doch schließlich alle aus dem Mutterland Vorderindien. Selbst der Lamaismus, der sich von der ursprünglichen Lehre am weitesten entfernt hat, weist unter einem ungeheuren Wust von Geister- und Dämonenkult noch die Grundgedanken des anicca, dukkha, anattā, vergänglich, leidvoll, nicht-selbst auf. Wie weit das Verständnis dafür geht, ist freilich eine andere Frage. Indien selbst hat aus der ursprünglichen, reinen Buddhalehre zunächst die verschiedenen Sekten des Hīnayāna entwickelt. Später entstanden die Mahāyāna-Schulen und danach das Vajrayāna, das zugleich die tiefste Stufe der Mißbildung in Indien bedeutet, womit der Buddhismus in seiner Heimat sich selber den Todesstoß versetzte.

Indem Professor v. Glasenapp diese Entwicklung im einzelnen verfolgt, wobei er sich auf die Kenntnis stützen kann, die er auf seinen Reisen in den meisten der genannten Länder geschöpft hat, ist sein Buch zweifellos eine wertvolle Ergänzung der bisher vorhandenen buddhistischen Literatur. Die Darstellung der Lehre und der Gebräuche der einzelnen Richtungen und Sekten ist klar und übersichtlich. Am lehrreichsten scheint uns die Schilderung des chinesischen Buddhismus, über den bisher noch wenig bekannt ist. Es ist sehr gut, wenn der Verfasser sagt, wie sehr sich der Buddhismus in China dem dort herrschenden „Universismus" angepaßt hat, so daß er dem Taoismus sehr ähnlich sieht, mit dem er auch manche Verbindung eingegangen ist. Der ursprüngliche Buddhismus unterscheidet sich deutlich von der All-Einheitslehre des Taoismus (wie des Vedanta), obwohl manche Anhänger des Buddhismus dies bestreiten.

Zum Unterschied von China hat der Buddhismus in Japan, dem Volkscharakter entsprechend, nationalistische, ja kriegerische Züge angenommen. Zen-Meister rühmen sich, daß eine Reihe der hervorragendsten Feldherren und Staatsmänner in alter wie in neuer Zeit in Zen-Klöstern jene harte Willensschulung empfingen, die sie befähigte, sich furchtlos für die Nation zu opfern, wie der kaisertreue Kusunoki Masashige (14. Jahrhundert), der, als er einer überlegenen Schar von Feinden unterlag, seinem Leben selbst durch Harakiri ein Ende machte, nachdem er in einem Zen-Kloster feierlich das Gelübde abgelegt, in sieben Wiedergeburten alle Feinde seines Herrn zu vernichten (S. 286).

Prof. G. gibt dem japanischen Denken den Vorzug vor dem nüchternen chinesischen und meint, der Japaner habe mehr Ver-

ständnis für Metaphysisches und für das Emotionale, sei infolgedessen religiöser als der Chinese. Uns will scheinen, daß diese Neigungen in bezug auf den Buddhismus eher Nachteile als Vorteile sind. Die ursprüngliche Buddhalehre lehnt alles Methaphysische oder Transzendente ab als nichtwirklich, ohne dabei einfach „immanent", materialistisch zu werden. Vielmehr besteht ihre Größe gerade darin, daß sie die wirkliche Mitte findet zwischen diesen beiden gedanklichen Extremen, den Mittleren Pfad des A-Metaphysischen, wie Dr. Dahlke sich ausdrückte. Denn dies ist der Sinn der Anattā-Lehre. Daß die vielen späteren Sekten und Schulen des Buddhismus diese wirkliche Mitte verlassen haben und wieder in die Gedankenextreme zurückgefallen sind, ist nur ein um so deutlicherer Beweis für die Einzigartigkeit des ursprünglichen Buddhagedankens und -erlebnisses. Jedenfalls hat nicht zum kleinsten Teil gerade die Sucht des Inders nach metaphysischen Spekulationen und seine ausgeprägte Neigung zum Emotionalen, zu Riten und Zeremonien dazu beigetragen, daß die Wirklichkeitslehre des größten Sohnes der großen „Mutter Indien" aus ihrer Heimat verschwunden ist.

Als Kuriosum soll hier bemerkt werden, daß der sogenannte Attā-Buddhismus Grimms bei einer der Hīnayāna-Sekten späterer Zeit schon einen Vorläufer hatte. Die Sāmmitīya-Sekte lehrte, daß eine Persönlichkeit (Sanskrit pudgala, Pali puggala) undefinierbar sei: sie ist kein dharma (dhamma), weil sie nicht nur momentane Existenz hat; sie ist anderseits aber auch nicht eine durch sich selber existierende immaterielle geistige Substanz wie der individuelle ātman der Brahmanen. Sie ist vielmehr etwas schlechthin Unbegreifliches, das die Skandhas (Khandhas) annimmt wie das Feuer die Brennstoffe; sie wandert von einer Existenz zur andern, bis sie schließlich die Erlösung erreicht (S. 56).

Prof. G. führt die buddhistischen Ausdrücke in der Sanskritform an. Bei der Aufzählung der fünf Greifegruppen übersetzt er die erste, rūpa, mit „körperlich-sinnliche Wahrnehmungen". Das entspricht nicht dem Sinn. Rūpa bedeutet als erster der fünf Khandhas (Sanskrit Skandhas), wie die Texte eindeutig sagen, „die vier Grundstoffe und das von den vier Grundstoffen abhängige Formhafte", d. h. das zum individuellen Körper geformte oder geballte Lebensmaterial der Zellen. Dabei liegt der Ton auf dem „geformt". Diese Bedeutung von rūpa ist wohl zu unterscheiden von der andern, wo dasselbe Wort den Gegenstand für

das Sehvermögen bezeichnet. Die dritte Gruppe, samjnā (Pali saññā) übersetzt G. mit „unterscheidende Vorstellungen". Das ist nur teilweise richtig. Die saññās umfassen als dritte Greifegruppe alle „Wahrnehmungen", nämlich Form-, Ton-, Geruchs-, Geschmacks-, Berührungs- und Begriffs-Wahrnehmungen, und zwar lediglich als solche ohne Rücksicht auf das „Emotionale", den Gefühlsinhalt als angenehm, unangenehm oder weder unangenehm noch angenehm. Der Gefühlsinhalt, die „Empfindung", kommt in der zweiten Gruppe zum Ausdruck.

Berechtigt dagegen sind die Bedenken des Verfassers gegen die traditionelle Auslegung des Paticcasamuppāda, worüber wir in Heft 1 dieses Jahrgangs sprachen. Wir begrüßen es auch, daß Prof. G. die „umstürzenden neueren Versuche (der Mrs. Rhys. Davids, d. R.) aus einzelnen Textstellen heraus eine ‚ursprüngliche Buddhalehre' zu konstruieren, welche in absolutem Widerspruch zu der gesamten Tradition steht", ablehnt.

Sehr wertvoll ist auch der Hinweis darauf, daß der oft gemachte Vorwurf der Weltfremdheit oder gar -feindlichkeit des Buddhismus auf einem völligen Mißverstehen des Buddha beruhe. „Man übersieht dabei, daß der Buddha das Nirvāna ja nicht als ein für alle Menschen greifbares Ziel hingestellt hat, sondern daß er lehrte, daß nur wenige Auserwählte es schon in ihrer gegenwärtigen Existenz erreichen können, während die überwiegende Mehrzahl aller Wesen erst im Verlaufe vieler Wiedergeburten durch allmähliche Läuterung für die Erlösung reif wird" (S. 37).

Man mag sich zu der historischen Entwickelung des Buddhismus stellen, wie man will, jedenfalls muß man dem Verfasser Dank sagen für die auf die gründliche Bearbeitung des Gegenstandes verwendete Mühe. Eine ganze Reihe sehr guter Bildtafeln bilden eine wertvolle Bereicherung des Buches. Der Verlag hat dem Werk eine sehr gediegene äußere Form gegeben, so daß der für heutige Verhältnisse nicht geringe Preis dem Wert des Buches wohl entspricht. K. F.

*

The Wheel vom Dezember 1936 enthält u. a. die Mitteilung, daß die Baupläne für ein Nonnenkloster in Ceylon von der zuständigen Körperschaft angenommen worden sind. Das Kloster wird sich aus vier Flügeln zusammensetzen; in der Mitte liegt ein quadratischer Hof. Jeder Flügel wird in abgeschlossene Wohnräume für die Nonnen eingeteilt.

Der buddhistische Nonnenorden ist zwar offiziell seit langer Zeit im Bereich des südlichen Buddhismus erloschen, und es besteht keine Möglichkeit,

ihn als solchen wieder ins Leben zu rufen. Das schließt jedoch nicht aus, daß Laienanhängerinnen das Leben von Nonnen führen können, und für solche ist das geplante Kloster gedacht. Es ist sehr erfreulich, daß diese Möglichkeit geschaffen wird. Der Plan zeigt, daß die Kräfte des Buddhismus in Ceylon wachsen.

Im Novemberheft findet sich folgende Glosse: Mr. Frank Mellor, einer der Vize-Präsidenten der British Maha-Bodhi Society hielt vor einer Versammlung von „Pfadfindern" einen Vortrag über Buddhismus, dem sich eine Diskussion anschloß. Die meisten Fragen bezogen sich auf Gott und die Seele. Ein Teilnehmer fragte: „Sind Sie der Meinung, daß der Buddha Jesus Christus war?" — Der Vortragende: „Sie meinen: War Jesus Christus eine Wiedergeburt des Buddha?" — „Nein. War der Buddha Jesus Christus?" — Vortragender: „Das ist schwerlich möglich, wenn man in Betracht zieht, daß der Buddha 600 Jahre vor Christus geboren wurde." — Fragesteller: „Bei Gott sind alle Dinge möglich." Der Vortragende: ? ? ? ?

Hierzu bemerkt der Herausgeber: Die Frage erinnert mich an eine Geschichte, die ich einst hörte. Eine alte Dame besuchte den Zoo, und als sie das Nilpferd sah, ging sie zum Wärter und fragte ihn, ob das Nilpferd männlich oder weiblich sei. Der Wärter erwiderte schlagfertig: „Meine Dame, diese Frage dürfte nur ein anderes Nilpferd interessieren." —

Das Sprichwort sagt: Ein Narr fragt mehr, als hundert Weise antworten können.

Briefkasten

Herr J. B. in M. Ich habe die Stellen jetzt gerade nicht in Erinnerung, aber wenn ich mich recht besinne, so ist Schopenhauer im Vorjahr und auch im letzten Jahrgang in Ihrer Zeitschrift erwähnt, besprochen und abgelehnt worden. Nun war Schopenhauer bestimmt offiziell nicht Buddhist. Wenn aber überhaupt ein Europäer — bis zum Erscheinen Dahlkes — der Lehre nahe gekommen ist, so nur Schopenhauer. Dabei spricht für ihn, daß er nur einen ganz kleinen Teil der buddhistischen Literatur kannte und trotzdem, rein erkenntnismäßig und ganz aus sich selbst heraus die Grundgedanken des Buddhismus erfaßte. Wenn ich hier für Schopenhauer spreche, so nicht allein deshalb, weil ich ihn schätze, sondern der Wahrheit wegen. Schopenhauer darf in einer ihm verwandten buddhistischen Zeitschrift nicht dargestellt werden als einer, der vom „Absoluten" nicht loskam usw. Ich erinnere an den Schlußabschnitt seines Hauptwerkes, ganz besonders den Schlußsatz, dann aber auch an einen Brief Schopenhauers an Frauenstädt, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, und von dem ich Ihnen eine Abschrift beilege. Er fertigt die „Herren vom Ich" nicht minder ab, als den armen Frauenstädt.

Der Brief lautet auszugsweise:

Ich muß, mein werter Freund, mir alle Ihre vielen und großen Verdienste um die Verkündung meiner Philosophie vergegenwärtigen, um nur nicht außer aller Geduld und Fassung zu geraten bei Ihrem letzten Briefe. Das Ärgste ist, daß ich sehen muß, wie die schöne Zeit und Mühe, die ich

an Beantwortung Ihrer zwei vorhergegangenen Briefe gewendet habe, ganz verloren ist ... Vergebens z. B. habe ich geschrieben, daß Sie das Ding an sich nicht zu suchen haben in Wolkenkuckucksheim (d. h. da, wo der Judengott sitzt), sondern in den Dingen dieser Welt, also im Tisch, daran Sie schreiben, im Stuhl unter Ihrem Wertesten. Vielmehr sagen Sie, „es bliebe ein Widerspruch, daß ich vom Dinge an sich aussagte, was mit dem Begriffe des Dinges an sich unvereinbar wäre". Ganz richtig! Mit Ihrem Begriffe vom D. a. s. ist's ewig unvereinbar, und diesen eröffnen Sie in folgender präklaren Definition: das D. a. s. ist „das ewige, unentstandene und unvergängliche Urwesen". — Das wäre das D. a. s.?! — Den Teufel auch! — Ich will Ihnen sagen, was das ist: das ist das wohlbekannte Absolutum, also der verkappte kosmologische Beweis, auf dem der Judengott reitet ... Sie haben ihm eine neue Maske und Titel geben wollen; allein, da diese aus der kantischen Garderobe gestohlen ist, tun wir Einspruch. Nennen Sie ihn also nur wie die andern, in Ihrem Sinne philosophierenden Kameraden, z. B. das Übersinnliche, die Gottheit, das Unendliche, das Unvordenkliche, oder am schönsten, mit Hegel: „die Üdäh!" — Wir wissen ja doch alle, was dahinter steckt; es ist der Herr von Absolut, der, wenn man ihn packt und sagt „Woher bist denn du Bursche?" — antwortet: „Impertinente Frage! Ich bin ja der Herr von Absolut, der keine Rechenschaft schuldig ist: das folgt ‚analytisch aus meinem Namen' ..."

Auf Grund solcher Definitionen argumentieren Sie behaglich weiter ... Und der langen Rede kurzer Sinn ist, daß der liebe Gott keinen Selbstmord begehen kann ... Was das „Ding an sich" heiße, haben Sie noch erst aus der Kritik der reinen Vernunft zu lernen; was es sei, aus meinen Werken. Und die kurze Geschichte desselben finden Sie Parerga Bd. I, p. 13—19. Schlagen's auf!

Meine Philosophie redet nie von Wolkenkuckucksheim, sondern von dieser Welt; d. h. sie ist immanent, nicht transcendent. Sie liest die vorliegende Welt ab wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist D. a. s. bloß relativ, d. h. in seinem Verhältnis zur Erscheinung; und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist sie ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich außerhalb jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß; in derselben aber ist's Wille zum Leben. Daß dieser sich aufheben kann, habe ich nachgewiesen, empirisch, und habe bloß gefolgert, daß mit dem Ding an sich auch seine Erscheinung wegfallen muß. Verneinung des Willens zum Leben ist nicht die Vernichtung eines Objekts oder Wesens, sondern bloßes Nichtwollen, infolge eines Quietivs. — Begreift's und merkt's! ... Was nun das, was wir allein als Wille zum Leben und Kern dieser Erscheinung kennen, außerdem sein möge, wenn es nämlich dieses nicht mehr, oder noch ist, ist ein transcendentes Problem, d. h. ein solches, dessen Lösung die Formen unseres Intellekts ... gar nie zu fassen und zu denken fähig sind, so daß, wenn es uns wirklich offenbart würde, wir durchaus nichts davon verstehen würden ...

Antwort hierauf ist der Artikel „Schopenhauer und der Buddhismus".

Herr R. M. in K. In dem Winterprogramm meines Klubs ist auch ein Vortrag „Über die Betrachtung des Körpers und des Sports in den ver-

schiedenen Religionen" mit anschließender Aussprache angesetzt. Ich möchte mich gerne an dieser Aussprache beteiligen und wäre Ihnen daher sehr verbunden, wenn Sie das Thema: „Die Stellung des Körperlichen im Buddhismus" sowie etwa: „Welche Stellung würde der Buddha gegenüber den Olympischen Spielen einnehmen?" behandeln würden. Ferner bitte ich Sie, mir einen Hinweis auf derlei Abhandlungen in früheren Jahrgängen Ihrer Zeitschrift, der Brockensammlung oder der Neu-Buddhistischen Zeitschrift zu geben.

Antwort. Über die angeregten Fragen handelt der Aufsatz „Buddhismus und Sport". Von Körperbehandlung und -bewegung handelt auch ein Aufsatz in Jahrgang IV Heft 1 B. L. u. D. Über Sport und körperliche Übungen findet sich in den Schriften Dr. Dahlkes nicht viel, wohl aber mancherlei über Ernährung (Brockensammlung 1924, 1926, 1927 und 1929, Neu-Buddhistische Zeitschrift Sommer 1920. — Wie wir uns das Leben im Buddhistischen Hause denken — ebenso Herbst 1920, Winter 1920/21, Sommer 1921. — Darf der Buddhist Fleisch essen?) Schließlich kommen noch die Ausführungen im letzten Abschnitt von „Heilkunde und Weltanschauung" über Körperpflege, Ernährung, Kleidung usw. in Betracht. Hierher gehört auch der Artikel „Geistiges Gleichgewicht" von Bhikkhu Ananda Kausalyâyana in Heft 1 dieses Jahrgangs. In den buddhistischen Texten selber sind die Stellen wichtig, die sich mit dem Körper als Betrachtungsgegenstand befassen („Grundlagen der Verinnerung" und „Verinnerung bei der Ein- und Ausatmung", Lange Sammlung 22, Mittlere Sammlung 10 und 118), damit zusammenhängend auch die verschiedenen Aufsätze über Meditation (Neu-Buddh. Zeitschrift Sommer 1918, B. L. u. D. Jhrg. II, Heft 4, Jhrg. V, Heft 2 und 3).

Mitteilung

Wieder geht ein Jahrgang unserer Zeitschrift zu Ende. Dieser Abschnitt in unserer Arbeit bietet uns Gelegenheit, den Lesern für die fortgesetzte Anteilnahme daran zu danken. Die äußeren Umstände für solche Arbeit sind nicht gerade günstiger geworden. Das darf uns jedoch an unserer Aufgabe nicht irre machen. Alles kommt ja darauf an, wie wir uns zu den Umständen stellen. Insofern ist die Welt, um in Schopenhauers Ausdrucksweise zu sprechen, allerdings „unsere Vorstellung". Innere Freudigkeit und wahrer Friede kommen nicht von außen, sondern sind das Ergebnis rechten Denkens und rechten Wandels. Das wollen wir uns immer wieder vor Augen führen. Dies zu unterstützen ist der Sinn dieser Hefte. Möchten sie unseren Lesern auch weiterhin dazu Anregung geben.

*

Vorauszahlungen für den Jahrgang VIII bitten wir freundlichst zu leisten auf

Postscheckkonto Berlin 87 386

Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau.

Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).